دراسات في قواعد الترجيح
المتعلقة بالنص القرآني
في ضوء ترجيحات الرازي

الطبعة الأولى

١٤٤٢هـ ـــ ٢٠٢٠م

دراسات في قواعد الترجيح
المتعلقة بالنص القرآني
في ضوء ترجيحات الرازي

دراسة نظرية تطبيقية

تأليف

د. عبد الله بن عبد الرحمٰن بن سليمان الرومي

أستاذ الدراسات القرآنية المساعد بجامعة الملك سعود

١٤٣٠هـ



أصل هذا الكتاب رسالة علمية لنيل درجة الدكتوراه، من جامعة الملك سعود بالرياض، كلية التربية، قسم الثقافة الإسلامية، وهي أول رسالة في الجامعة في تخصص: تفسير، ونوقشت في عام ١٤٢٧هـ.

تمهيد

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبيّ بعده، وبعد:

لما كانت العناية بتفسير كتاب الله تعالى وقضاء الوقت في الكشف عن معانيه ومقاصده من أجَلِّ الأعمال وأنفع القُرُبات، شمّر العلماء وطلاب العلم عن ساعد الجدّ لخوض غمار هذا العلم، الذي كان من ثماره الكشف عن مراد الله تعالى في كتابه العظيم، في حدود الطاقة البشرية، بغية الوصول إلى سعادة الدارين، التي لا تكون إلا باتباع القرآن الكريم، ولا يكون اتباعه إلا بمعرفة تفسيره؛ لأن الحاجة إليه ماسة(١)، فإن كل كمال ديني أو دنيوي عاجل أو آجل مفتقر إليه.

لهذا كان تفسير النص القرآني وما زال الشغل الشاغل للعلماء المسلمين، خاصة المفسرين منهم؛ لأن فهم المراد من النص القرآني يعدّ الهدف الأول، والغاية الكبرى، لِمَا له من الآثار والثمار، فلا غرو بهذا الاعتبار أن تتجه الأنظار إلى تفسير القرآن منذ أُنزل، وأن يعدّ أشرف العلوم باعتبار صلته بأشرف الكلام.

وقد صاحب تفسير النص تباين في الوسائل والغايات، فمن طائفة

---

(١) انظر: البرهان في علوم القرآن ١/ ١٤، الزركشي دار المعرفة ـ بيروت، ١٣٩١هـ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم؛ الإتقان في علوم القرآن ٢/ ٣٨٦؛ السيوطي دار الفكر ـ لبنان، ١٤١٦هـ، الأولى، تحقيق: سعيد المندوب؛ مناهل العرفان ٢/ ٦، الزرقاني، دار الفكر ـ لبنان، ١٤٦١هـ، الطبعة الأولى؛ روح المعاني ١/ ٥، الألوسي ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

حرصت على الكشف عن المراد من النص في ضوء ما أُتيح لها من معالم وقرائن مُعِينة على فهمه، وطائفة أخرى أهمّتها أغراضها فغدت على النص تفسّره كيفما ترى أو يحلو لها، بعيداً عن الضوابط والقرائن جاهلة بها أو متجاهلة لها، فحصلت جناية على فهم النص القرآني[1].

ومن هنا حرص أهل الشأن على الحيلولة دون العبث بتفسير النص القرآني، فعمدوا بعد طول تأمل في مصادر التفسير واستقراء لمعالمه وجمع لأقوال المفسرين إلى استنباط مجموعة من القواعد والمعالم، التي تُعين على التفسير السليم، ولتكون بمثابة الميزان الذي يُعرف به التفسير المقبول من غيره.

لقد آتت هذه الضوابط والمعالم ثمارها، وبرزت آثارها، فصار لها حضور مشهود لدى مفسّري القرآن الكريم، والتي صارت تُعرف فيما بعد بقواعد الترجيح، والتي صاحَبَها كذلك قواعد عُرفت بقواعد التفسير[2].

إن طلب أصح الأوجه في تفسير كلام الله تعالى من أهم مقاصد طلب العلم وتحصيله، لذلك فإن مما ينبغي العلم به العلم بالتفسير الذي اتفق عليه العلماء وأجمع عليه أهل الأمصار والأعصار، قال ابن قدامة: ويجب على المجتهد في كل مسألة أن ينظر أول شيء إلى الإجماع، فإن وجده لم يحتج

---

(١) انظر ما أشار إليه ابن جزي في تفسيره التسهيل لعلوم التنزيل ص٨ الكلبي، دار الكتاب العربي ـ لبنان، ١٤٠٣هـ، الطبعة الرابعة: من بعض الجنايات على النص القرآني، كتوغل الباطنية وحمل القرآن على ما لا يقتضيه. وانظر: الفتاوى لابن تيمية ٣٢٩/١٣، دار النشر: مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية، تحقيق: عبد الرحمٰن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي.

(٢) ومن المصنفات في ذلك: قواعد التفسير لابن تيمية، لم يصل إلينا وإنما ذكره صاحب كشف الظنون ١٣٥٨/٢ حاجي خليفة، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١٣هـ. وانظر: الفتاوى لابن تيمية (مرجع سابق) ٣٢٩/١٣؛ قواعد التفسير د. خالد السبت ٤٣/١، ط: دار ابن عفان الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
قواعد الترجيح عند المفسرين للحربي ـ ط: دار القاسم الطبعة الأولى، الرياض، ١٤١٧هـ.

إلى النظر في سواه[1].

كان عند كثير من المفسرين ميل إلى تكثير دلالات الآيات القرآنية، سوّغ لهم هذا استحضارهم أن القرآن الكريم حمالٌ ذو وجوه، ودلالة كثير من آياته ظنية، يضاف إلى هذا أن ثمة عوامل وأسباباً جعلت إيراد هذه الأقوال أمراً مقبولاً، وهي ما اصطلح على تسميته أسباب اختلاف المفسرين، والتي منها ما هو مقبول، ومنها ما هو غير مقبول.

دأب المفسرون على تقسيم الاختلاف في التفسير إلى قسمين: اختلاف تنوع، وأكثر خلاف السلف من هذا النوع[2]، والآخر: اختلاف تضادّ، وموضوع قواعد الترجيح عند المفسرين هو في الأقوال المتعددة في تفسير الآية والأصل فيه خلاف التضاد، وأُدخلت بعض صور خلاف التنوع من باب حمل الآية على أولى الوجوه وأوفقها للنظم القرآني المبني على وفرة الإفادة وتعدد الدلالة[3].

تصنف الأقوال في خلاف التضاد بين الراجح والمرجوح أو بين الصواب والخطأ، وعُني المفسرون بهذا القسم على تفاوت بينهم؛ فمنهم مَن اكتفى بإيراد الأقوال دون حرص على بيان الراجح والمرجوح منها، بحجة تكثير الأقوال، خاصة أن كثيراً من دلالات الآيات ظنية كما أسلفنا.

وقد يكون لهذا المسلك وجه، بيد أن هناك وجهاً آخر لهذه القضية ينبغي أن يكون مقدَّماً على غيره، وهو الحرص على بيان مراد الله تعالى من كلامه سبحانه؛ لأن مراد الله واحد على الصحيح من كلام العلماء.

وفي ضوء هذا، انتقد المحققون المسلك الأول الذي يكتفي بإيراد الأقوال ولا يحرص على الترجيح، كونه يضيع الحق ويظهر النقص على

---

(١) روضة الناظر ١/٣٨٦ ابن قدامة المقدسي، دار النشر: جامعة الإمام محمد بن سعود ـ الرياض، ١٣٩٩هـ، الطبعة الثانية، تحقيق: د. عبد العزيز بن عبد الرحمٰن السعيد.

(٢) الفتاوى لابن تيمية ١٣/٣٣٣ (مرجع سابق).

(٣) التحرير والتنوير ١/١١٠ لابن عاشور، بدون اسم الناشر.

حاكيه[١].

وإذا كان بيان القول الراجح أمراً مهماً، وغرضاً سامياً، فإن الوسائل الموصلة لهذا الهدف لا تقلّ أهمية عنه، وحتى لا يكون الترجيح نتيجة هوى أو ذوقاً شخصياً أو تبعاً لمقرر سابق كان مستحضراً في الذهن، وهو ما يلحظ بعضه أو كله في بعض كتب التفسير[٢].

لقد تفاوتت عناية المفسرين بقواعد الترجيح، خاصة في مجال الإشارة إليها أو التأصيل لها، وكان محمد بن عمر بن الحسين، ابن خطيب الري، المشهور بفخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ)، في مقدمة من عني بها في تفسيره «مفاتيح الغيب»، والذي يقع في ٣٢ جزءاً، وهذا الكتاب له قيمته العلمية التي لا تخفى على كل مهتم بعلم التفسير، وعليه ملحوظات في المجال نفسه[٣].

---

(١) دقائق التفسير ١/ ٨٠ ابن تيمية، دار النشر: مؤسسة علوم القرآن ـ دمشق، ١٤٠٤هـ، الطبعة الثانية، تحقيق: د. محمّد السيد الجلنيد، إيثار الحق ص١٤٩ ابن الوزير، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٩٨٧م، الطبعة الثانية.

(٢) مثل تفاسير غالبية الصوفية، أو الباطنية. انظر: التفسير والمفسرون للذهبي ٢/ ٢٠٥، ٢/ ٢٤٠، ط: دار الكتب الحديثة ـ مصر، الطبعة الثانية، ١٣٩٦هـ.

(٣) انظر في ذلك ما ذكره ابن حجر في: لسان الميزان ٤/ ٤٢٧، دار النشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت، ١٤٠٦هـ، الطبعة الثالثة، تحقيق: دائرة المعارف النظامية ـ الهند ـ قال: وكان يعاب ـ يعني: على الرازي في تفسيره ـ بإيراد الشبه الشديدة ويقصر في حلها، حتى قال بعض المغاربة: يورد الشبه نقداً ويحلها نسيئة. وكلك ما ذكره صاحب كشف الظنون ١/ ٤٣١ (مرجع سابق) قال: (ملأ تفسيره ـ يعني: الرازي ـ بأقوال الحكماء والفلاسفة، وخرج من شيء إلى شيء، حتى يقضي الناظر العجب). ونقل عن أبي حيان أنه قال في البحر المحيط: جمع الإمام الرازي في تفسيره أشياء كثيرة طويلة لا حاجة بها في علم التفسير، ولذلك قال بعض العلماء: فيه كل شيء إلا التفسير.اهـ. ونص العبارة التي وجدتها في البحر المحيط ١/ ٥١١ لأبي حيان، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ لبنان ـ بيروت، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م، الطبعة الأولى، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، وآخرون، قال أبو حيان: وهكذا جرت عادتنا أن كل قاعدة في علم من العلوم يرجع في تقريرها إلى ذلك العلم ونأخذها في علم التفسير مسلمة من ذلك العلم ولا نطول بذكر ذلك في علم التفسير فنخرج عن طريقة التفسير كما فعله أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي المعروف بابن خطيب الري، فإنه جمع في كتابه في التفسير أشياء كثيرة طويلة =

مشكلة البحث:

امتلأت أكثر كتب التفسير بالأقوال الراجحة والمرجوحة دون تحقيق في الغالب، وذلك في ضوء أن دلالات كثير من الآيات ظنية، وحيث إن بعض المفسرين سعى إلى الترجيح، فقد دعت الحاجة إلى معرفة طرائق ترجيحه، ومن هؤلاء الرازي، والذي يُعدّ تفسيره من كتب التفسير بالرأي؛ بيد أنه عرض لقواعد الترجيح المتعلقة بالنص في تفسيره[١]، ولا شك أن اصطلاح ودلالة مفردة «قاعدة» كانت حاضرة عند الرازي، حيث قال: إنّ المُحَقِّقِينَ جرت عادتهم بأنهم يذكرونَ أول الباب ما هو الأصل والقاعِدة، ثم يخَرِّجونَ عليه المسائل[٢].

الأمر الذي أثار بعض الأسئلة حول منهجه في القواعد، وحول مدى تطبيقه لها، والتزامه الترجيح بها في تفسيره، وهذا مما سيعرض له الباحث بالتفصيل والتمثيل.

حدود البحث:

قواعد الترجيح تتنوع، منها ما يتعلق بالنص القرآني، ومنها ما يتعلق بالسنّة، أو بالآثار، أو بالقرائن، ومنها المتعلق بلغة العرب.

وعمل الباحث يقتصر على قواعد الترجيح المتعلقة بالنص القرآني، وما تدعو الحاجة إليه من استحضار لقواعد أخرى في مجال التنازع أو التعاضد؛

= لا حاجة بها في علم التفسير ولذلك حكي عن بعض المتطرفين من العلماء أنه قال: فيه كل شيء إلا التفسير. اهـ. وهي مقالة تبقى محل بحث ونظر، ولسنا في هذا المقام بصدد إيراد قول فصل فيها.

(١) والأمثلة على ذلك كثيرة. انظر: مفاتيح الغيب ٧/ ١٥٩، ٨/ ١٢٦، ٨/ ١٥٥، ١٢/ ٢٧، ١٥/ ١٠٢، ط: دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ، ١٩٩٠م.

(٢) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج ٨/ ٤٢٨، الرملي الشهير بالشافعي الصغير، دار النشر: دار الفكر للطباعة ـ بيروت، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م؛ حاشية الجمل على شرح منهج الطلاب ٥/ ٤٨١، دار النشر: دار الفكر ـ بيروت.

وذلك في حدود عشرة أمثلة لكل قاعدة، وذلك من خلال تفسير الرازي، مع الأخذ بعين الاعتبار شبهة عدم إكمال الرازي لتفسيره.

مصطلحات البحث:

ترجيحات: الترجيح عند المفسرين:

تقديم قول على غيره، سواء عند التعارض من باب بيان الراجح، أو عند الاحتمال من باب بيان الأَوْلى.

القاعدة في الاصطلاح: بمعنى الضابط، وهي الأمر الكلي المنطبق على جميع جزئياته[1].

المراد بالقواعد الترجيحية عند المفسرين: ضوابط وأمور أغلبية يتوصل بها إلى معرفة الراجح من الأقوال المختلفة في تفسير كتاب الله تعالى[2].

النص: المراد بالنص في هذا البحث: القرآن الكريم.

أهمية البحث وأسباب اختياره:

أولاً: أهمية دراسة قواعد الترجيح من حيث أثرها، ومن حيث تفاوتها في القوة والأثر، وبخاصة عند وجود تنازع بينها.

ثانياً: العمل على تنقية ما في كتب التفسير مما لحق بها من أقوال شاذّة أو دخيلة، وذلك في ضوء استحضار قواعد الترجيح عند النظر فيها.

ثالثاً: إن هذا الموضوع معتمد على السير والمقارنة والمناقشة والموازنة والترجيح المقترن بالتدليل والتعليل، مما يكسب الباحث ملكة علمية في مجال التفسير.

رابعاً: المكانة العلمية المعروفة التي اشتهر بها الرازي بين العلماء.

---

(١) المصباح المنير (قعد) ٢/ ٥١٠ المقري الفيومي، دار النشر: المكتبة العلمية ـ بيروت.

(٢) يأتي في مباحث مستقلة مزيد بيان لمعنى القاعدة والترجيح وبيان مفهومه عند المفسرين، والقاعدة بين مفهوم الأغلبية والكلية، والفرق بين القاعدة والقرينة. وانظر: قواعد الترجيح عند المفسرين للحربي ١/ ٣٩، ط: دار القاسم الطبعة الأولى ـ الرياض، ١٤١٧هـ.

خامساً: القيمة العلمية لكتاب «مفاتيح الغيب»، حيث أفاد منه كثير من المفسرين، الذين جاءوا بعد الرازي.

سادساً: أهمية معرفة القواعد العامة التي تُعِين على الفهم الصحيح، والترجيح بين الأقوال.

سابعاً: إن دراسة قواعد الترجيح المتعلقة بالنص ستؤدي إلى دراسة قواعد أخرى ذات صلة بالآثار واللغة، من حيث تعاضدها وتنازعها، وهو ما يُسهم في كشف وجوه الترجيحات، بخاصة تلك التي عني بها الرازي.

ثامناً: إن الرازي عُني بالترجيح، وكانت قواعده حاضرة في كثير من مواضع ترجيحه، ويؤكد ذلك ما وقف عليه الباحث من مواضع كثيرة.

تاسعاً: قيمة هذا الموضوع التفسيرية؛ إذ هو متعلق بمعرفة الراجح في تفسير القرآن، وهو المقصود من التفسير، بل هو لبّه وثمرته.

عاشراً: يُسهم هذا الموضوع في تقويم كثير من أقوال الرازي في التفسير في ضوء هذه القواعد، حيث إن بعض ترجيحات الرازي كانت محل نظر ونقد من بعض المفسرين المحققين.

الحادي عشر: أن الباحث لم يجد من أفرد هذا الموضوع بدراسة مستقلة.

الدراسات السابقة:

لم أجد أي دراسة خاصة مستقلة لهذا الموضوع، وهناك دراسات عامة لتفسير الرازي ومنهجه، منها:

- مفاتيح الغيب ومنهج الرازي في تفسيره في هذا الكتاب، تحقيق ودراسة جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، ماجستير، إعداد الطالب: عبد الرحيم الطحان، إشراف: محمد القيعي.

  وهي رسالة لنيل درجة الماجستير، غير منشورة نوقشت في عام ١٩٨٧م، ذكر فيها الباحث منهج الرازي في تفسيره من جهة الأثر والرأي، دون أن يعرض لترجيحات الرازي وقواعد الترجيح المتعلقة بالنص.

ـ الإمام فخر الدين الرازي: منهجه وآراؤه في المشاكل الكلامية، جامعة الأزهر، أصول الدين، دكتوراه، الطالب، إبراهيم محمد إبراهيم، إشراف: محمد شمس الدين.

وهي رسالة لنيل درجة الدكتوراه، غير منشورة، نوقشت في عام ١٩٧٦م، بحث فيها ما يخصّ المسائل العقدية، ولم يعرض لمنهج الرازي وترجيحاته في التفسير في ضوء قواعد الترجيح عند المفسرين.

ـ منهج الفخر الرازي في التفسير بين مناهج معاصريه، د. محمد إبراهيم عبد الرحمٰن، دكتوراه، جامعة عين شمس.

عقد موازنة بين الرازي ومعاصريه؛ كابن عطية وابن الجوزي من جهة المنهج، والموقف من بعض العلوم؛ كالقراءات، والفقه وأصوله والنحو واللغة، دون أن يتحدث عن ترجيحاته[١].

ـ فخر الدين الرازي، د. فتح الله خليف.

تناول جوانب من تفكير الرازي وآرائه الكلامية، ولم يتعرض لترجيحات الرازي في ضوء قواعد الترجيح عند المفسرين[٢].

ـ الرازي من خلال تفسيره، عبد العزيز المجذوب.

تحدث فيه عن منهج الرازي وطريقته ووجوه الإعجاز القرآني في تفسيره[٣].

ـ الرازي مفسراً، محسن عبد الحميد، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة بغداد.

تحدَّث فيه عن حياة الرازي، وبيّن منهجه في تفسير الآيات، وذكر مصادره

---

(١) منهج الفخر الرازي في التفسير ص٢٥٥ ـ ٢٦٠، محمد عبد الرحمٰن، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس.

(٢) فخر الدين الرازي ص٣، ٤، ط: دار الجامعات المصرية.

(٣) الرازي من خلال تفسيره ص٥، ٦، ط: الدار العربية للكتاب ـ تونس، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ.

وقيمة التفسير والآراء التي انفرد فيها، والموضوعات الكبرى في التفسير من إعجاز القرآن والعلوم الكونية والعقائد، وما إلى ذلك.

ولم يتحدث عن منهج الرازي في ترجيحاته في ضوء قواعد الترجيح عند المفسرين.

وكذلك من الدراسات السابقة في مجال قواعد الترجيح بشكل عام دون تتبع لمنهج الرازي، أو غيره:

- قواعج الترجيح عند المفسرين، جامعة الإمام محمد بن سعود، كلية أصول الدين، ماجستير، حسين الحربي، إشراف: مناع القطان، (١٤١٧هـ).
- قواعد التفسير «جمعاً ودراسة»، الجامعة الإسلامية، كلية القرآن الكريم، دكتوراه، خالد السبت، إشراف: د. عبد العزيز قاري، (١٤١٧هـ).

وسيتم الإفادة من هذه الدراسات السابقة في مواضعها من الرسالة.

أهداف البحث:

١ ـ حصر قواعد الترجيح المتعلقة بالنص من تفسير الرازي، وبيان مدى عنايته بها.

٢ ـ بيان أثر هذه القواعد عند الرازي في الدلالة على أرجح الأقوال.

٣ ـ معرفة الناحية النقدية عند الرازي في مناقشته الأقوال المرجوحة.

٤ ـ إيضاح منهج الرازي في ترجيحه عند تنازع قواعد الترجيح المثالَ الواحدَ.

٥ ـ بيان صلة القواعد في بيان الراجح من الأقوال في التفسير.

٦ ـ بيان مدى موافقة الرازي في تطبيقه لقواعد الترجيح في تفسيره، خاصة في مسائل الاعتقاد.

أسئلة البحث:

١ ـ ما مدى عناية الرازي في تفسيره ـ المصنف ضمن كتب التفسير بالرأي بقواعد الترجيح المتعلقة بالنص؟

٢ ـ ما أثر هذه القواعد عند الرازي في الدلالة على أرجح الأقوال؟
٣ ـ هل ظهرت الناحية النقدية عند الرازي في تفسيره في مناقشة الأقوال المرجوحة؟
٤ ـ ما منهج الرازي في ترجيحه، عند تنازع قواعد الترجيح المثال الواحد؟
٥ ـ ما صلة القواعد في بيان الراجح من الأقوال في التفسير، عند الرازي؟
٦ ـ ما مدى موافقة الرازي في تطبيقه لقواعد الترجيح في تفسيره، خاصة في مسائل الاعتقاد؟

منهج البحث:

سوف يتبع المنهج الاستقرائي من خلال الجمع والوصف والتحليل والمقارنة والتعليل للوصول إلى النتائج.

إجراءات البحث:

سيكون على النحو التالي:

- التعريف بالقاعدة، وشرح ألفاظها وبيان موقف المفسرين منها، ومناقشة أقوال من يقلّل من شأنها ـ إن وُجد ـ سواء من حيث عدم اعتبارها أو من حيث ترتيبها بين مثيلاتها.
- بيان أثر قواعد الترجيح في ترجيحات الرازي في مسائل الاعتقاد وتقويمها في ضوء معتقد السلف.
- استخراج قواعد الترجيح من تفسير الرازي، والإشارة إلى مظانّها في كتاب المحصول[1]، إنْ وُجدت.
- دراسة هذه القواعد دراسة تطبيقية موازنة في حدود عشرة أمثلة لكل قاعدة.
- القيام بدراسة موازنة لترجيح الرازي، وذلك بإيراد أقوال المفسرين

---

(١) المحصول في علم الأصول وهو من أبرز كتب الرازي في أصول الفقه، دار النشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ـ الرياض، ١٤٠٠هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: طه جابر فياض العلواني.

الموافقين للرازي في ترجيحه والمخالفين له، مع ذكر حجج كل قول، وبيان الراجح وحجة ترجيحه حسب قواعد الترجيح وضوابطه المعتبرة عند العلماء.

- تقويم لترجيح الرازي في كل مسألة، وبيان مدى موافقته للصواب.

- توثيق المادة العلمية على النحو التالي:

أ - عزو الآيات القرآنية إلى سورها.

ب - عزو القراءات القرآنية الواردة في الدراسة إلى مصادرها الأصلية، مع بيان المتواتر منها والشاذ.

جـ - تخريج الأحاديث والآثار من مصادرها.

د - شرح غريب الألفاظ والمصطلحات، وضبط ذلك بالشكل.

هـ - التعريف بالأعلام بإيجاز.

و - التعريف بالفرق والمذاهب والأماكن والبلدان.

ز - عمل الفهارس اللازمة.

مخطط البحث وفصوله:

تتكون خطة البحث من مقدمة وبابين وخاتمة وفهارس.

المقدمة، وتشمل:

مصطلحات البحث، وأهمية وأسباب اختيار الموضوع، والدراسات السابقة وأهداف البحث، وأسئلة البحث وإجراءات البحث، والمنهج.

□ **الباب الأول**: مقدمات في تفسير الرازي، وفي قواعد الترجيح، وفيه فصلان:

الفصل الأول: مدخل إلى تفسير الرازي، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: التعريف بالمؤلف، وبيان عقيدته وأثرها في ترجيحاته.

المبحث الثاني: التعريف بتفسيره وبيان منهجه فيه.

الفصل الثاني: مقدمات في قواعد الترجيح، وفيه ستة مباحث:

المبحث الأول: معنى القاعدة، والترجيح وبيان مفهومه عند المفسرين.

المبحث الثاني: القاعدة بين مفهوم الأغلبية والكلية.

المبحث الثالث: الفرق بين القاعدة والقرينة.

المبحث الرابع: الأسباب الموجبة للترجيح.

المبحث الخامس: ألفاظ الترجيح عند الرازي.

المبحث السادس: استمداد قواعد الترجيح.

□ **الباب الثاني**: قواعد الترجيح المتعلقة بالنص القرآني، وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: قواعد الترجيح المتعلقة بذات النص القرآني، وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: الأصل عدم النسخ ما لم يقم دليل صحيح صريح على خلاف ذلك.

المبحث الثاني: عند تعارض الأقوال في معنى الآية يقدم منها ما أيّدته آيات أخرى.

المبحث الثالث: الأصل إعادة الضمير إلى أقرب مذكور ما لم يرد دليل بخلافه.

المبحث الرابع: توحيد مرجع الضمائر في السياق الواحد أوْلى من تفريقها.

الفصل الثاني: قواعد الترجيح المتعلقة بالقراءات ورسم المصحف، وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: الأصل توافق القراءات في المعنى.

المبحث الثاني: دلالة القراءة المتواترة حقٌّ كلها نصاً ومعنى، ولا يردّ شيء منها.

المبحث الثالث: دلالة القراءة المتواترة مقدّمة على دلالة القراءة الشاذة.

المبحث الرابع: التفسير المؤيد بالرسم مقدّم على غيره من التفاسير.

الفصل الثالث: قواعد الترجيح المتعلقة بالسياق القرآني، وفيه ثلاثة مباحث:

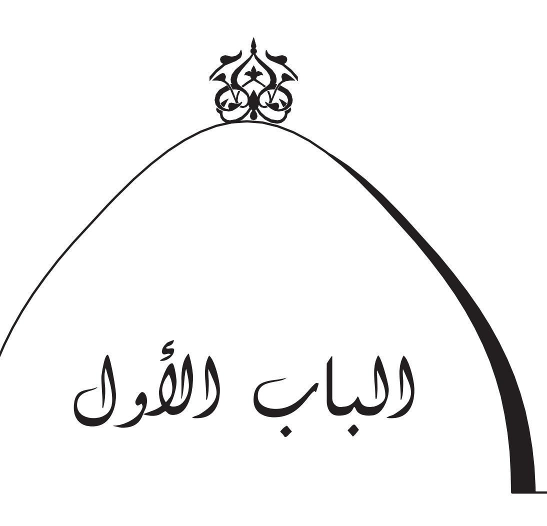
المبحث الأول: القول المبني على مراعاة السياق واللحاق أولى من غيره، ما لم توجد حجة يجب إعمالها.

المبحث الثاني: صرف اللفظ عن ظاهره لا يجوز المصير إليه إلا لدليل نقلي أو عقلي.

المبحث الثالث: إعمال الأغلب في القرآن وتقديم المفهوم الجاري في استعماله أولى.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

الفهارس: المراجع، الموضوعات.



الباب الأول

مقدمات في تفسير الرازي، وفي قواعد الترجيح





الفصل الأول

مدخل إلى تفسير الرازي



التعريف بالمؤلف، وبيان عقيدته، وأثرها في ترجيحاته

اسم الرازي، ونسبه وكنيته:

الفخر الرازي (فخر الدين)[1]، يُعرف بابن خطيب الري[2]، واسمه محمد بن عمر (أبو القاسم)[3] بن الحسين بن (الحسن بن)[4] علي القرشي التيمي البكري (الطبرستاني الأصل)[5]، أبو المعالي وأبو عبد الله (وأبو الفضل)[6] المعروف بالفخر الرازي[7]. والرازي نسبة إلى مدينة (الري) التي وُلِد فيها، على غير قياس، والطبرستاني نسبة إلى بلدة (طَبَرِسْتان)[8]، نُسب

---

(١) عيون الأنباء ١/ ٤٦٢ لابن خليفة، دار النشر: دار مكتبة الحياة ـ بيروت، تحقيق: الدكتور نزار رضا.

(٢) البداية والنهاية ١٣/ ٥٥ لابن كثير، دار النشر: مكتبة المعارف ـ بيروت، وبلدة «الري» قد بادت وأصبحت مجرد خرائب قريبة من طهران عاصمة إيران حالياً، التفسير ورجاله، محمد الفاضل ص٨٢ ـ ط: دار سحنون ـ تونس.

(٣) طبقات الشافعية الكبرى ٧/ ٢٤٢ السبكي، دار النشر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٣هـ، الطبعة الثانية، تحقيق: د. محمود محمّد الطناحي، د. عبد الفتاح محمد الحلو.

(٤) طبقات المفسرين للأدنه وي ص٢١٣، دار النشر: مكتبة العلوم والحكم ـ السعودية، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م، الطبعة الأولى، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي.

(٥) سير أعلام النبلاء ٢١/ ٥٠١ الذهبي، دار النشر: مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٤١٣هـ، الطبعة التاسعة، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، طبقات المفسرين للأدنه وي ص٢١٣ (مرجع سابق).

(٦) الكامل في التاريخ ١٠/ ٣٥٠ لابن الأثير، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١٥هـ، الطبعة الثانية، تحقيق: عبد الله القاضي.

(٧) البداية والنهاية ١٣/ ٥٥ لابن كثير (مرجع سابق).

(٨) طبرستان، بفتح الباء وكسر الراء وسكون السين اسم بلاد بالعجم وهي مركبة من =

إليها لأن أسرته كانت فيها قبل مغادرتها للإقامة في الري، والقرشي نسبة إلى تيم قريش قبيلة أبي بكر الصديق رضي الله عنه[١].

وبهذا يتضح أن فخر الدين الرازي عربي الأصل، يصل في نسبه إلى أبي بكر الصديق من قريش[٢]، وقيل: من أولاد عمر بن الخطاب رضي الله عنه[٣].

مولده وصفاته ونشأته:

وُلد في الخامس والعشرين من رمضان[٤]، سنة أربع وأربعين وخمسمائة[٥]، وقيل: ثلاث وأربعين وخمسمائة[٦]، بالري[٧]، وكان ربع[٨] القامة، وكان في صوته فخامة[٩]، وكان عَبْل[١٠] البدن باعتدال، عظيم الصدر

= كلمتين، والطبر هو الذي يشقق به الأحطاب وما شاكله بلغة الفرس، وأما في العربية فيقال: طبر الرجل إذا قفز وطبر إذا اختبأ، واستان الموضع أو الناحية كأنه يقول: ناحية الطبر، وهي مدينة معروفة. انظر: المصباح المنير ٢/ ٣٦٨ (مرجع سابق)؛ معجم البلدان ٤/ ١١٣، الحموي، دار النشر: دار الفكر ـ بيروت، معجم ما استعجم ٣/ ٨٨٧ البكري الأندلسي أبو عبيد، دار النشر: عالم الكتب ـ بيروت ـ ١٤٠٣، الطبعة الثالثة ـ تحقيق: مصطفى السقا.

(١) المحصول للرازي ١/ ٣٤ (مرجع سابق) طبقات المفسرين للسيوطي ١/ ١١٥، دار النشر: مكتبة وهبة ـ القاهرة، ١٣٩٦هـ، الطبعة الأولى ـ تحقيق: علي محمد عمر.

(٢) شذرات الذهب ٤/ ٢٢٣ لابن العماد الحنبلي، دار النشر: دار ابن كثير ـ دمشق، ١٤٠٦هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، محمود الأرناؤوط؛ معجم المفسرين، عادل نويهض، ط: مؤسسة نويهض الثقافية، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩هـ.

(٣) أبجد العلوم ٣/ ٥٣ القنوجي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٩٧٨م، تحقيق: عبد الجبار زكار.

(٤) وفيات الأعيان ٤/ ٢٥٢ لابن خلكان، دار النشر: دار الثقافة ـ لبنان، تحقيق: إحسان عباس.

(٥) سير أعلام النبلاء ٢١/ ٥٠١ (مرجع سابق).

(٦) البداية والنهاية ١٣/ ٥٦ (مرجع سابق).

(٧) وفيات الأعيان ٤/ ٢٥٢ (مرجع سابق).

(٨) أي: لا بالطويل ولا بالقصير، كما في لسان العرب لابن منظور، دار النشر: دار صادر ـ بيروت، الطبعة الأولى ـ مادة: (ربع) ٨/ ١٠٧.

(٩) عيون الأنباء ١/ ٤٦٢ (مرجع سابق).

(١٠) قال ابن منظور في لسان العرب (مرجع سابق) في مادة: (عبل) ١١/ ٤٢٠: عبل العَبْلُ الضخم من كل شيء وفي صفة سعد بن معاذ كان عبلاً من الرجال؛ أي: ضخماً.

والرأس، كثّ اللحية[1]، جهوري الصوت، صاحب وقار وحشمة له ثروة ومماليك وبزة حسنة وهيئة جميلة[2].

وكان أول أمره فقيراً، ثم فتحت عليه الأرزاق وانتشر اسمه وبَعُد صيته وقُصد من أقطار الأرض لطلب العلم، وكانت له يد طولى في الوعظ بلسان العربي والفارسي، وكان من أهل الدين، وعبر إلى خوارزم بعد ما مهر في العلوم[3].

وقد كان معظّماً عند ملوك خوارزم وغيرهم، وبُنيت له مدارس كثيرة في بلدان شتى، وملك من الذهب العين ثمانين ألف دينار وغير ذلك من الأمتعة والمراكب والأثاث والملابس، وكان له خمسون مملوكاً من الترك[4].

وجرى بينه وبين المعتزلة[5] مناظرات أدّت إلى خروجه منها ـ أي: خوارزم[6] ـ ثم قصد ما وراء النهر، فجرى له أشياء نحو ما جرى بخوارزم،

---

(١) عيون الأنباء ١/ ٤٦٥ (مرجع سابق).
(٢) شذرات الذهب ٣/ ٢١ (مرجع سابق).
(٣) طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ٨٦ (مرجع سابق).
(٤) البداية والنهاية ١٣/ ٥٥ (مرجع سابق).
(٥) المعتزلة طائفة لهم أصولهم الخمسة (التي سموها العدل والتوحيد وإنفاذ الوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) التي هدموا بها كثيراً من الدين، واحتجوا بالصفات التي هي الأعراض على حدوث الموصوف الذي هو الجسم، وتكلموا في التوحيد على هذا الأصل، فنفوا عن الله كل صفة تشبيهاً بالصفات الموجودة في الموصوفات التي هي الأجسام، ثم تكلموا بعد ذلك في أفعاله التي هي القدر وسموا ذلك العدل، ثم تكلموا في النبوة والشرائع والأمر والنهي والوعد والوعيد وهي مسائل الأسماء والأحكام التي هي المنزلة بين المنزلتين ومسألة إنفاذ الوعيد، ثم تكلموا في إلزام الغير بذلك الذي هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وضمنوه جواز الخروج على الأئمة بالقتال. فهذه أصولهم الخمسة التي وضعوها بإزاء أصول الدين الخمسة التي بعث بها الرسول. انظر: شرح العقيدة الطحاوية ١/ ٣٣٤، ١/ ٥٨٩ لابن أبي العز ـ ط: المكتب الإسلامي ـ بيروت، ١٣٩١هـ، الطبعة الرابعة.
(٦) خوارزم بضم الخاء وكسر الراء ناحية معلومة لها ذكر في الفتوح فتحها قتيبة بن مسلم الباهلي وكان بها ومنها جماعة من العلماء والأئمة، وخوارزم ليس اسماً للمدينة إنما =

فعاد إلى الري ثم اتصل بالسلطان شهاب الدين الغوري[1] وحظي عنده، ثم بالسلطان الكبير علاء الدين خوارزمشاه محمد بن تكش[2]، ونال عنده أسنى المراتب واستقرّ عنده بخراسان[3]، وأقام بهراة[4].

وكان في هراة دار الشيخ فخر الدين هي دار السلطنة، كان خوارزمشاه قد أعطاها له، وهي من أعظم دار تكون وأكبرها وأبهاها وأكثرها زخرفة واحتفالاً، وكان أكثر مقام الشيخ فخر الدين بالري[5]، وتوجه أيضاً إلى بلدة خوارزم[6].

= هو اسم للناحية بجملتها؛ الرسالة المستطرفة ص١٦ الكتاني، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤٠٦هـ، الطبعة الرابعة، تحقيق: محمد المنتصر، واللباب في تهذيب الأنساب ٤٦٦/١ لابن أبي الكرم الجزري، دار النشر: دار صادر ـ بيروت، ١٤٠٠هـ؛ معجم البلدان (مرجع سابق).

(١) السّلطان شهاب الدّين الغوري ملك غزنة والهند، قال الذهبي: وكان ملكاً شجاعاً غازياً عادلاً حسن السيرة يحكم بما يوجبه الشرع ينصف الضعيف والمظلوم وكان يحضر عنده العلماء، وقد جاء أن الفخر الرازي وعظ عنده مرة فقال في كلامه: يا سلطان العالم لا سلطانك يبقى ولا تلبيس الرازي يبقى وأن مردنا إلى الله فانتحب السلطان بالبكاء، قتل السلطان شهاب الدين الغوري بعد عوده من لهاور، هجموا عليه فضربوه بالسكاكين وخرجوا فدخل عليه أصحابه فوجدوه على مصلاه قتيلاً وهو ساجد. انظر: تاريخ الإسلام ٩٢/٤١، ٨٩/٤٣، ٩٠ الذهبي، دار النشر: دار الكتاب العربي ـ لبنان، بيروت، ١٤٠٧هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. عمر عبد السلام تدمرى.

(٢) خوارزمشاه محمد بن تكش، قال الذهبي: تمكن بخراسان وتجبر واستعبد الملوك وأباد الأمم من الترك، وظلم وعسف وقطع خطبة الناصر من بلاده ونال منه؛ سير أعلام النبلاء ١٩٤/٢٢ (مرجع سابق).

(٣) خراسان: مملكة عظيمة وكراسيها أربع: نيسابور ومرو وبلخ وهراة. انظر: الرسالة المستطرفة ٢٣/١ (مرجع سابق).

(٤) طبقات الشافعية الكبرى ٨٦/٨ (مرجع سابق).

(٥) بلدة «الري» الري بفتح أوله وتشديد ثانيه، قد بادت وأصبحت مجرد خرائب قريبة من طهران عاصمة إيران حالياً؛ التفسير ورجاله، محمد الفاضل ص٨٢ (مرجع سابق)؛ معجم البلدان ١١٦/٣ (مرجع سابق).

(٦) عيون الأنباء ٤٦٦/١ (مرجع سابق).

وكان خوارزمشاه يأتي إليه، وكان إذا ركب يمشي حوله نحو ثلاثمائة نفس من الفقهاء وغيرهم، وكان شديد الحرص جداً في العلوم، وأصحابه أكثر الخلق تعظيماً له وتأدباً معه، له عندهم المهابة الوافرة[١].

أما والد فخر الدين الرازي:

فقد كان أحد أئمة الإسلام مقدَّماً في علم الكلام، له فيه كتاب «غاية المرام» في مجلدين، وهو من أنفس كتب أهل السنة وأسدّها تحقيقاً، أخذ الإمام ضياء الدين علم الكلام عن أبي القاسم الأنصاري[٢]، تلميذ إمام الحرمين، وقال في آخر كتاب «غاية المرام»: هو شيخي وأستاذي، وأخذ الفقه، وكان فصيح اللسان قوي الجنان فقيهاً أصولياً متكلماً صوفياً خطيباً محدثاً أديباً له نثر في غاية الحسن، يكاد يحكي ألفاظ مقامات الحريري[٣]، من حُسنه وحلاوته ورشاقة سجعه ومن نظر كتابه «غاية المرام» وجد برهان ذلك[٤].

إخوة فخر الدين الرازي:

له أخ واحد، أكبر سناً منه، كان يلقب بالركن، وكان هذا الركن قد

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ٨٧ (مرجع سابق).

(٢) أبو القاسم الأنصاري العلامة سلمان بن ناصر النيسابوري الشافعي المتكلم تلميذ إمام الحرمين وصاحب التصانيف وكان صوفياً زاهداً. ودخل المغرب للتجارة وحدث هناك توفي في شعبان وله خمس وتسعون سنة؛ العبر في خبر من غبر ٤/ ٢٧، ٢٨ الذهبي، دار النشر: مطبعة حكومة الكويت، الكويت، ١٩٨٤م، الطبعة الثانية، تحقيق: د. صلاح الدين المنجد.

(٣) الحريري هو أبو محمد القاسم بن علي بن محمد بن عثمان الحريري البصري، صاحب المقامات التي نسجها على منوال مقامات الهمذاني، ولد الحريري سنة ٤٤٦ هـ، وتوفي بالبصرة ٥١٥هـ كان أحد أئمة عصره ورزق الحظوة التامة في عمل المقامات التي اشتملت على كثير من كلام العرب من لغاتها وأمثالها ورموز كلامها وأسراره وكان الذي أمره بتصنيفها آنو شروان بن خالد بن محمد وزير السلطان محمود السلجوقي وله أيضاً غيرها تآليف حسان. انظر: اكتفاء القنوع ص٨٣ تأليف: أدورد فنديك، دار النشر: دار صادر ـ بيروت.

(٤) طبقات الشافعية الكبرى ٧/ ٢٤٢ (مرجع سابق).

شدا شيئاً من الخلاف والفقه والأصول، إلا أنه كان أهوج كثير الاختلال، فكان أبداً لا يزال يسير خلف أخيه فخر الدين ويتوجه إليه في أي بلد قصده ويشنع عليه، ويسفه المشتغلين بكتبه، والناظرين في أقواله، ويقول: ألست أكبر منه وأعلم منه وأكثر معرفة بالخلاف والأصول، فما للناس يقولون: فخر الدين، فخر الدين!! ولا أسمعهم يقولون: ركن الدين؟ وكان ربما صنف بزعمه شيئاً ويقول هذا خير من كلام فخر الدين، ويثلبه، والجماعة يعجبون منه وكثير منهم يصفونه ويهزأون به، وكان الإمام فخر الدين كلما بلغه شيء من ذلك صَعب عليه ولم يؤثر أن أخاه بتلك الحالة ولا أحد يسمع قوله، وكان دائم الإحسان إليه، وربما سأله المقام في الري أو في غيره، وهو يفتقده ويصله بكل ما يقدر عليه، فكان كلما سأله ذلك يزيد في فعله ولا ينتقل عن حاله، ولم يزل كذلك لا ينقطع عنه ولا يسكت عما هو فيه، إلى أن اجتمع فخر الدين بالسلطان خوارزمشاه وأنهى إليه حال أخيه وما يقاسي منه، والتمس منه أن يتركه في بضع المواضع ويوصي عليه أنه لا يمكن من الخروج والانتقال عن ذلك الموضع، وأن يكون له ما يقوم بكفايته وكل ما يحتاج إليه، فجعله السلطان في بعض القلاع التي له، وأطلق له إقطاعاً يقوم له في كل سنة بما مبلغه ألف دينار، ولم يزل مقيماً هنالك حتى قضى الله في أمره[1].

أولاده:

أنجب فخر الدين خمسة من الأولاد؛ ثلاثة ذكور، وابنتين، والأبناء هم:

١ ـ محمد، وقد مات في شبابه، كما ذكر ذلك في آخر تفسير سورة يوسف[2]، قال:

تم تفسير هذه السورة بحمد الله تعالى يوم الأربعاء السابع من شعبان

(١) عيون الأنباء ١/ ٤٦٥ (مرجع سابق).

(٢) مفاتيح الغيب ١٨/ ١٨٢، ١٨٣ ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١١هـ، الطبعة الأولى.

ختم بالخير والرضوان سنة إحدى وستمائة، وقد كنت ضيّق الصدر جداً بسبب وفاة الولد الصالح محمد تغمّده الله بالرحمة والغفران وخصّه بدرجات الفضل والإحسان، وذكرت هذه الأبيات في مرثيته على سبيل الإيجاز:

فلو كانت الأقدار منقادة لنا ... فدَيْناك من حماك بالروح والجسم
ولو كانت الأملاك تأخذ رشوة ... خضعنا لها بالرق في الحكم والاسم
ولكنه حكم إذا حان حينه ... سرى من مقرّ العرش في لجّة اليمّ
سأبكي عليك العمر بالدم دائماً ... ولم أنحرف عن ذاك في الكيف والكمِ
سلامٌ على قبرٍ دُفنت بتربه ... وأتحفك الرحمٰن بالكرم الجم
وما صدّني عن جعل جفني ... مدفناً لجسمك إلا أنه أبداً يهمي
وأُقسم إن مسّوا رُفاتي ورمتي ... أحسُّوا بنار الحزن في مَكْمن العظم
حياتي وموتي واحدٌ بَعْد بُعدكم ... بل الموت أوْلى من مداومة الغمّ
رضيت بما أمضى الإلٰه بحكمه ... لعلمي بأني لا يجاوزني حكمي

وأنا أوصي مَنْ طالع كتابي واستفاد ما فيه من الفوائد النفيسة العالية أن يخصّ ولدي ويخصني بقراءة الفاتحة ويدعو لمن قد مات في غربة بعيداً عن الإخوان والأب والأُم بالرحمة والمغفرة، فإني كنت أيضاً كثير الدعاء لمن فعل ذلك في حقي، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً، آمين، والحمد لله ربّ العالمين.

كما ذكر وفاته في آخر تفسير سورة الرعد، وقال:

تمّ تفسير هذه السورة يوم الأحد الثامن عشر من شعبان سنة إحدى وستمائة، وأنا ألتمس من كل من نظر في كتابي هذا وانتفع به أن يخصّ ولدي محمداً بالرحمة والغفران وأن يذكرني بالدعاء، وأقول في مرثية ذلك الولد شعراً:

أرى معالم هذا العالم الفاني ... ممزوجة بمخافاتٍ وأحزان
خيراته مثل أحلام مفزعة ... وشرّه في البرايا دائمٌ داني[1]

(١) مفاتيح الغيب ١٩/٥٦.

٢ ـ عبد الله، وهو الملقب: ضياء الدين، وهو الأكبر من الأبناء وله اشتغال ونظر في العلوم.

٣ ـ أبو بكر، وهو الملقب: شمس الدين، وهو الصغير، وله فطرة فائقة وذكاء خارق، وكان كثيراً ما يصفه الإمام فخر الدين بالذكاء، ويقول: إن عاش ابني هذا، فإنه يكون أعلم مني، وكانت النجابة تتبين فيه من الصِّغر.

ولما توفي الإمام فخر الدين بقي أولاده مقيمين في هراة[١].

ولُقّب ولده الصغير بعد ذلك فخر الدين بلقب أبيه، وكان الوزير علاء الملك العلوي متقلّداً الوزارة للسلطان خوارزمشاه، وكان علاء الملك فاضلاً متقناً العلوم والأدب والشعر بالعربية والفارسية، وكان قد تزوج بابنة الشيخ فخر الدين، ولما جرى أن جنكيز خان ملك التتر[٢] قهر خوارزمشاه وكسره وقتل أكثر عسكره وفُقد خوارزمشاه توجّه علاء الملك قاصداً إلى جنكيز خان ومعتصماً به، فلما وصل إليه أكرمه وجعله عنده من جملة خواصِّه، وعندما استولى التتر على بلاد العجم وخرّبوا قلاعها ومدنها، وكانوا يقتلون في كل مدينة جميع مَنْ بها، ولم يبقوا على أحد تقدم علاء الملك إلى جنكيز خان، وقد توجّهت فرقة من عساكره إلى مدينة هراة، ليخربوها ويقتلوا مَن بها، فسأله أن يعطيه أماناً لأولاد الشيخ فخر الدين بن خطيب الري، وأن يجيئوا بهم مكرمين إليه، فوهب لهم ذلك وأعطاهم أماناً، ولما ذهب أصحابه إلى هراة وشارفوا أخذها نادوا فيها بأن لأولاد فخر الدين بن الخطيب الأمان، فليعزلوا ناحية في مكان ويكون هذا الأمان معهم.

---

(١) هراة بالفتح مدينة عظيمة مشهورة من أمهات مدن خراسان، قال الحموي: لم أر بخراسان عند كوني بها في سنة ٦٧٠هـ مدينة أجل ولا أعظم ولا أفخم ولا أحسن ولا أكثر أهلاً منها؛ معجم البلدان ٥/ ٣٩٦ (مرجع سابق)؛ الرسالة المستطرفة ١/ ١٥٦ (مرجع سابق).

(٢) جنكيز خان السلطان الأعظم عند التتار لا يعرف له أب، والظاهر أنه مجهول النسب وكان ابتداء ملكه سنة تسع وتسعين وخمسمائة وكانت وفاته في سنة أربع وعشرين وستمائة. انظر: البداية والنهاية ١٣/ ١١٨ (مرجع سابق).

وكان في هراة دار الشيخ فخر الدين هي دار السلطنة، كان خوارزمشاه قد أعطاها له، وهي من أعظم دار تكون وأكبرها وأبهاها وأكثرها زخرفة واحتفالاً، فلما بلغ أولاد فخر الدين ذلك أقاموا بها مأمونين والتحق بهم خلق كثير من أهاليهم وأقربائهم وأعيان الدولة وكبراء البلد وجماعة كثيرين من الفقهاء وغيرهم، ظناً أن يكونوا في أمان لاتصالهم بأولاد فخر الدين، ولكونهم خصيصين بهم وفي دارهم وكانوا خلقاً عظيماً، فلما دخل التتر إلى البلد وقتلوا من وجدوه بها وانتهوا إلى الدار نادوا بأولاد فخر الدين أن يروهم، فلما شاهدوهم أخذوهم عندهم، وهم: ضياء الدين، وشمس الدين وأختهم، ثم شرعوا بسائر من كان في الدار فقتلوهم عن آخرهم بالسيف، وتوجهوا بأولاد الشيخ فخر الدين من هراة إلى سمرقند؛ لأن ملك التتر جنكيز خان كان في ذلك الوقت بها، وعنده علاء الملك[١].

وذكر الأدنه وي أن من نسل الفخر الرازي:

محمد بن محمد بن محمد ابن الإمام فخر الدين محمد الرازي جمال الدين الأقسراني، قال:

وهو الأستاذ على الإطلاق والمشار إليه بالاتفاق، وله التصانيف التي سارت بها الركبان وله حواش على تفسير الكشاف، وله شرح الإيضاح في المعاني، وكان جامعاً للعلوم الشرعية والعقلية والعربية ودرس العلوم وأفاد وصنّف وأجاد، وانتفع به كثير من العلماء والفضلاء، وكان من نسل الإمام فخر الدين الرازي صاحب التفسير[٢].

عصره:

عاش الإمام فخر الدين الرازي في النصف الثاني من القرن السادس الهجري وأول القرن السابع الهجري، ما بين (٥٤٤ ـ ٦٠٦هـ).

خيّم على تلك الفترة الاضطراب والصراع المستمر على السلطة، وكانت

---

(١) عيون الأنباء ١/ ٤٦٥، ٤٦٦ (مرجع سابق).

(٢) طبقات المفسرين للأدنه وي ص٢٩٣ (مرجع سابق).

الدول المتحكمة في هذه الفترة، هي: الدولة السلجوقية، والدولة الخوارزمية، والدولة الغورية، وكان النزاع والتناحر بين هذه الدول الثلاث على أشدّه، بينما كانت سلطة الخليفة العباسي في بغداد سلطة اسمية في الغالب، حيث كانت السلطة الحقيقية في يد سلاطين آل سلجوق(١)، غير أن أهم هذه الدول الثلاث هي الدولة الخوارزمية التي استطاعت في هذا العصر أن تبسط سيطرتها ونفوذها على جميع الممالك المجاورة، فتمكّنت بعد صراع مرير من القضاء على كل من الدولتين الغورية والسلجوقية، واستيلاء على ما كان تحت سيطرتها من الأراضي(٢).

وحين نشب الخلاف بين الدولتين الغورية والخوارزمية، أيّد الرازي الدولة الخوارزمية، يظهر ذلك من أبيات الرازي يمدح بها السلطان علاء الدين خوارزم شاه، بعد انتصاره على السلطان الغوري في إحدى المعارك بين الدولتين(٣).

أما الحالة في الخارج، فقد ابتليت البلاد الإسلامية بحملات الغزو الصليبي، وكان أشدّها ضراوة في القرن السادس الهجري، حيث ظل بيت المقدس في يد الصليبيين، منذ سقوطه سنة (٤٩٢هـ)، حتى استعاده صلاح الدين الأيوبي(٤)

---

(١) المحصول للرازي ١/ ٢٩ (مرجع سابق).

(٢) انظر: الدولة الخوارزمية، حافظ حمدي ص٢٥، ط: دار الفكر العربي.

(٣) عيون الأنباء ١/ ٤٦٩ (مرجع سابق).

(٤) السلطان صلاح الدين يوسف بن أيوب، مولده بتكريت، وكان رَحِمَهُ اللَّهُ كريماً حليماً حسن الأخلاق متواضعاً صبوراً على ما يكره متقشفاً في ملبسه ومأكله، كان همه الأكبر ومقصوده الأعظم نصرة الإسلام وكسر الأعداء اللئام مع ما لديه من الفضائل والفواضل والفوائد والفرائد في اللغة والأدب، وكان رقيق القلب سريع الدمعة عند سماع القرآن والحديث، كثير التعظيم لشعائر الدين، كان من خيار الملوك وأشجعهم وأكرمهم وأحسنهم؛ فتح الفتوحات التي لا تحصى، وكان ضحوك الوجه كثير البشر.
أحسن الملوك سيرة وأطهرهم سريرة، ولم يترك في خزائنه سوى ستة وثلاثين درهماً، وله من العمر سبع وخمسون سنة ودفن بتربته عند مدرسة أنشأها بالموصل سنة ٥٨٩هـ. انظر: سمط النجوم العوالي ٤/ ٨ ـ ١٠ (مرجع سابق)، الكامل في التاريخ ١٠/ ٢٢٤، ٢٢٥ (مرجع سابق).

سنة (٥٨٣هـ)[١]، وفي المائة السادسة كان الغلاء الذي لم يُسمع بمثله منذ زمن يوسف ﷺ، كما يقول السيوطي[٢].

علمه، ومصنفاته:

قال الرازي عن نفسه: فاعلموا أني كنت رجلاً محباً للعلم، فكنت أكتب من كل شيء شيئاً لأقف على كميته وكيفيته، سواء كان حقاً أو باطلاً[٣].

وكان الفخر الرازي شديد الحرص جداً في سائر العلوم الشرعية والحكمية[٤]، ورزق الحظوة في تصانيفه وانتشرت في الأقاليم[٥].

وقال ابن كثير: وكان يحضر في مجلس وعظه الملوك والوزراء والعلماء والأمراء والفقراء والعامة[٦].

وكان مبدأ اشتغاله على والده إلى أن مات، ثم قصد الكمال السمناني[٧]، واشتغل عليه مدة، ثم عاد إلى الري واشتغل على المجد الجيلي[٨].

ولما طلب المجد الجيلي إلى مراغة[٩] ليدرّس بها، صحبه فخر الدين

---

(١) انظر: البداية والنهاية ١٢/ ٣٢٣ (مرجع سابق)؛ مفاتيح الغيب ٤/ ١١. قال الرازي: بيت المقدس بقي أكثر من مائة سنة في أيدي النصارى، بحيث لم يتمكن أحد من المسلمين من الدخول فيه إلا خائفاً إلى أن استخلصه الملك صلاح الدين رَحِمَهُ ٱللَّهُ في زماننا.

(٢) تاريخ الخلفاء ١/ ٥٢٦ السيوطي، دار النشر: مطبعة السعادة ـ مصر، ١٣٧١هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد.

(٣) طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ٩١ (مرجع سابق).

(٤) عيون الأنباء ١/ ٤٦٢ (مرجع سابق).

(٥) شذرات الذهب ٣/ ١٢ (مرجع سابق).

(٦) البداية والنهاية ١٣/ ٥٥ (مرجع سابق).

(٧) أحمد بن زر بن عقيل أبو نصر الكمال السمناني؛ طبقات الشافعية الكبرى ٦/ ١٦ (مرجع سابق).

(٨) قال الذهبي: من كبار الفضلاء وله تصانيف؛ تاريخ الإسلام ٤٣/ ٢١٣ (مرجع سابق).

(٩) مراغة بالفتح والغين المعجمة، قال الحموي: بلدة مشهورة عظيمة أعظم وأشهر بلاد أذربيجان؛ معجم البلدان ٥/ ٩٣ (مرجع سابق).

المذكور إليها، وقرأ عليه مدة طويلة علم الكلام والحكمة.

ويقال: إنه كان يحفظ الشامل لإمام الحرمين[1] في علم الكلام، ثم قصد خوارزم وقد تمهر في العلوم، فجرى بينه وبين أهلها كلام فيما يرجع إلى المذهب والاعتقاد، فأُخرج من البلد فقصد ما وراء النهر، فجرى له أيضاً هناك ما جرى له في خوارزم، فعاد إلى الري[2].

وقال ابن أبي أصيبعة[3] في الرازي: وكان يخطب ببلده الري وفي غيرها من البلاد، ويتكلم على المنبر بأنواع من الحكمة، وكان الناس يقصدونه من البلاد ويهاجرون إليه من كل ناحية على اختلاف مطالبهم في العلوم وتفنّنهم فيما يشتغلون به، فكان كل منهم يجد عنده النهاية القصوى فيما يرومه منه، وكان الإمام فخر الدين قد قرأ الحكمة على مجد الجيلي، وكان مجد الدين هذا من الأفاضل العظماء في زمانه، وله تصانيف جليلة.

ومن كلام الرازي الدالّ على طلبه للعلم؛ أنه قال: والله إني أتأسف في الفوات عن الاشتغال بالعلم في وقت الأكل، فإن الوقت والزمان عزيز. وقال ابن أبي أُصيبعة: لما كان الشيخ فخر الدين بمرند[4] أقام بالمدرسة، وكان يشتغل بالفقه ثم اشتغل بعد ذلك بالعلوم الحكمية، وتميَّز حتى لم يوجد في زمانه آخر يضاهيه، واجتمعت به أيضاً بهمدان وهراة واشتغلت عليه.

---

(١) إمام الحرمين عبد الملك بن (الشيخ أبي محمد) عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد ابن حيويه أبو المعالي الجويني، وجوين من قرى نيسابور، الملقب بإمام الحرمين لمجاورته بمكة أربع سنين، كان مولده في تسع عشرة وأربعمائة، وكانت وفاته في الخامس والعشرين من ربيع الأول من سنة ٤٧٨هـ عن سبع وخمسين سنة؛ البداية والنهاية ١٢/ ١٢٨ (مرجع سابق).

(٢) وفيات الأعيان ٤/ ٢٥٠ (مرجع سابق).

(٣) في كتابه: عيون الأنباء ص٤٦٢، ٤٦٣ (مرجع سابق).

(٤) مرند وهي مدينة من بلاد أذربيجان مشهورة معروفة وسميت مرند بمرند الأكبر ابن رواند الأصغر بن الضحاك، خرج منها جماعة من العلماء في كل فن قديماً وحديثاً؛ الأنساب ٥/ ٢٦١ السمعاني، دار النشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، اللباب في تهذيب الأنساب ٣/ ١٩٨ (مرجع سابق).

وكان لمجلسه جلالة عظيمة، وكان يتعاظم حتى على الملوك[١]، وكان إذا جلس للتدريس يكون قريباً منه جماعة من تلاميذه الكبار، مثل القطب المصري[٢]، فكان من يتكلم في شيء من العلوم يباحثونه أولئك التلاميذ الكبار، فإن جرى بحث مشكل أو معنى غريب شاركهم الشيخ فيما هم فيه، وتكلم في ذلك المعنى بما يفوق الوصف.

وقد قصد الشيخ فخر الدين بن الخطيب هراة في سنة وستمائة، وهو في أُبهة عظيمة وحشم كثير، فلما ورد إليها تلقّاه السلطان بها[٣]، وأكرمه إكراماً كثيراً، ونصب له بعد ذلك منبراً وسجادة في صدر الديوان من الجامع بها ليجلس في ذلك الموضع، ويكون له يوم مشهور يراه فيه سائر الناس ويسمعون كلامه، والشيخ فخر الدين في صدر الإيوان وعن جانبيه يمنة ويسرة صفان من مماليكه الترك، متكئين على السيوف وجاء فيه السلطان صاحب هراة فسلّم وأمره الشيخ بالجلوس قريباً منه، وتكلم الشيخ في النفس بكلام عظيم وفصاحة بليغة.

وكان من تلامذة الفخر الرازي: شمس الدين الخويي[٤]، وعبد الحميد بن عيسى الخسروشاهي[٥]، وقال ابن أبي أُصيبعة:

---

(١) انظر: المفاهيم التربوية عند الإمام فخر الدين الرازي، أعدها: علي حسين ص٤٨، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى ١٤١١هـ.

(٢) القطب المصري إبراهيم بن علي بن محمد السلمي المغربي المعروف بالقطب المصري قدم خراسان وقتل فيمن قتل بنيسابور عند دخول التتار إليها في سنة ثماني عشرة وست مائة؛ الوافي بالوفيات ٤٦/٦ الصفدي، دار النشر: دار إحياء التراث، بيروت، ١٤٢٠هـ، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى.

(٣) وهو حسين بن خرمين؛ عيون الأنباء ص٤٦٢ (مرجع سابق).

(٤) هو أبو العباس أحمد بن الخليل بن سعادة بن جعفر بن عيسى من مدينة خوي، وكانت وفاته بحمى الدق بدمشق وذلك في سابع شهر شعبان سنة سبع وثلاثين وستمائة؛ عيون الأنباء ٦٤٦/١، ٦٤٧ (مرجع سابق).

(٥) هو شمس الدين عبد الحميد بن عيسى الخسروشاهي وخسروشاه ضيعة قريبة من تبريز، أقام بدمشق إلى أن توفي رحمه الله وكانت وفاته في شهر شوال سنة اثنتين وخمسين وستمائة؛ عيون الأنباء في طبقات الأطباء ٦٤٨/١، ٦٤٩ (مرجع سابق).

ورأيته يوماً ـ يعني: الخسروشاهي ـ وقد أتى إليه بعض فقهاء العجم بكتاب، فلما نظر فيه صار يقبّله ويضعه على رأسه، فسألته عن ذلك، فقال: هذا خط شيخنا الإمام فخر الدين الخطيب رَحِمَهُ اللهُ، فعظم عندي قدره لتعظيمه شيخه[1].

مصنفاته:

صنّف الرازي التصانيف المفيدة في عدّة فنون، وأمتع في كتبه حتى انتشرت واشتغل الناس بها، واشتهرت مصنّفاته في الآفاق، فصنّف التصانيف الكبار والصغار، وأقبل الناس عليها، وقيل: هو أول من اخترع هذا الترتيب في كتبه، وأتى فيها بما لم يُسبق إليه[2].

وقال ابن العماد: رُزِق الحظوة في تصانيفه وانتشرت في الأقاليم[3]. وقال الذهبي: انتشرت تواليفه في البلاد شرقاً وغرباً[4]. وقال ابن الأثير: صاحب التصانيف المشهورة في الفقه والأصول وغيرهما[5].

ومن هذه المصنفات:

- كتاب التفسير الكبير، المسمى مفاتيح الغيب.
- تفسير سورة البقرة على الوجه العقلي لا النقلي، مجلد.
- شرح وجيز الغزالي، لم يتم، حصل منه العبادات والنكاح في ثلاث مجلدات.
- كتاب الطريقة العلائية في الخلاف، أربع مجلدات.
- كتاب لوامع البيِّنات في شرح أسماء الله تعالى والصفات.

---

(١) عيون الأنباء ١/٦٤٦، ٦٤٨، ٦٤٩ (مرجع سابق).
(٢) انظر: وفيات الأعيان ٤/٢٤٩ (مرجع سابق)؛ طبقات الشافعية الكبرى ٨/٨٦ (مرجع سابق)؛ البداية والنهاية ١٣/٥٥ (مرجع سابق).
(٣) شذرات الذهب ٣/٢١ (مرجع سابق).
(٤) سير أعلام النبلاء ٢١/٥٠١ (مرجع سابق).
(٥) الكامل ١٠/٣٥٠ (مرجع سابق).

ـ كتاب المحصول في علم أصول الفقه.
ـ كتاب في إبطال القياس.
ـ شرح كتاب المفصل للزمخشري في النحو، لم يتم.
ـ شرح سقط الزند، لم يتم.
ـ كتاب فضائل الصحابة.
ـ كتاب مناقب الشافعي.
ـ كتاب نهاية العقول في دراية الأصول، مجلدان.
ـ كتاب المحصل، مجلد.
ـ كتاب المطالب العالية، ثلاث مجلدات لم يتم، وهو آخر ما ألّف.
ـ كتاب الأربعين في أصول الدين.
ـ كتاب المعالم، وهو آخر مصنفاته من الصغار.
ـ كتاب تأسيس التقديس، مجلد.
ـ كتاب القضاء والقدر.
ـ رسالة الحدوث.
ـ كتاب تعجيز الفلاسفة، بالفارسية.
ـ كتاب البراهين البهائية، بالفارسية.
ـ كتاب اللطائف الغياثية.
ـ كتاب شفاء العيي والخلاف.
ـ كتاب الخلق والبعث.
ـ كتاب الخمسين في أصول الدين.
ـ كتاب عمدة الأنظار وزينة الأفكار.
ـ كتاب الأخلاق.
ـ كتاب الرسالة الصاحبية.
ـ كتاب الرسالة المحمدية.

- كتاب عصمة الأنبياء.
- كتاب الملخص.
- كتاب المباحث المشرقية.
- كتاب الإنارات في شرح الإشارات.
- كتاب لباب الإشارات.
- شرح كتاب عيون الحكمة.
- الرسالة الكمالية في الحقائق الإلٰهية، ألّفها بالفارسية.
- رسالة الجوهر الفرد.
- كتاب الرعاية.
- كتاب في الرمل.
- كتاب مصادرات أقليدس.
- كتاب في الهندسة.
- كتاب نفثة المصدور.
- كتاب في ذمّ الدنيا.
- كتاب الاختبارات العلائية.
- كتاب الاختبارات السماوية.
- كتاب إحكام الأحكام.
- كتاب الموسوم في السر المكتوم.
- كتاب الرياض المونقة.
- رسالة في النفس.
- رسالة في النبوات.
- كتاب الملل والنحل.
- منتخب كتاب دنكاوشا.
- كتاب مباحث الوجود.

- كتاب نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز.
- كتاب مباحث الجدل.
- كتاب مباحث الحدود.
- كتاب الآيات البيِّنات.
- رسالة في التنبيه على بعض الأسرار المودعة في بعض سور القرآن العظيم.
- كتاب الجامع الكبير، لم يتمّ. ويُعرف أيضاً بكتاب الطب الكبير.
- كتاب في النبض، مجلد.
- شرح كليات القانون، لم يتم.
- كتاب التشريح من الرأس إلى الحلق، لم يتم.
- كتاب الأشربة.
- مسائل في الطب.
- كتاب الزبدة.
- كتاب الفراسة[1].

مذهبه العقدي:

كان الرازي أشعرياً، ويذكر في تفسيره عبارات ينسب فيها نفسه إلى أهل السنّة والجماعة؛ كقوله: وقال أصحابنا أهل السنّة والجماعة[2].

ويقول صاحب «الوافي بالوفيات» في الرازي:

ويحضر مجلسه أرباب المقالات والمذاهب، ويسألونه ورجع بسببه خلق كثير من الكرامية وغيرهم إلى مذهب السنّة[3].

---

(١) عيون الأنباء ١/ ٤٧٠ (مرجع سابق). وانظر: كلام من توسع في ذكر مؤلفات الرازي وهو: إبراهيم محمد سلام، في رسالته لنيل الدكتوراه «فخر الدين الرازي والحكمة القرآنية» من ص٢٦ إلى ص١٠٦، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين ١٩٨١م.

(٢) مفاتيح الغيب ٢٧/ ١٤٣ (مرجع سابق).

(٣) الوافي بالوفيات ٤/ ١٧٦ (مرجع سابق).

وقال:

عُلِمَ ما كان عليه هذا الإمام من صحة الاعتقاد ويقين الدين واتباع الشريعة المطهرة[1].

على أنه قد يوصف البعض بأنه من أهل السنة في مقابل المعتزلة والرافضة، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية في معرض ذكره لذمّ السلف لأهل الكلام من الأشاعرة وغيرهم:

وإن كان في كلامهم من الأدلة الصحيحة وموافقة السنة ما لا يوجد في كلام عامة الطوائف، فإنهم أقرب طوائف أهل الكلام إلى السنة والجماعة والحديث، وهم يعدّون من أهل السنة والجماعة عند النظر إلى مثل المعتزلة والرافضة وغيرهم، بل هم أهل السنة والجماعة في البلاد التي يكون أهل البدع فيها هم المعتزلة والرافضة ونحوهم[2].

وقد وقع الرازي في أمور تخالف مذهب أهل السنة؛ كإعمال عقله في أمور لا سبيل إلى معرفتها إلا بالنقل، ويبدو أن هذا من تأثير علم الكلام عليه، فهو في أثناء تفسيره يؤوّل بعض صفات الله تعالى، مثل الاستواء قال فيه بعد مناقشته لبعض الأقوال: «والجواب أنا إذا فسّرنا الاستيلاء بالاقتدار زالت هذه المطاعن بالكلية»[3].

فظهر من تأويل الرازي في الصفات أنه على مذهب الأشاعرة[4]، وذكر

---

(١) المرجع السابق ٤/١٧٧.

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٢/٨٧ لابن تيمية، دار النشر: مطبعة الحكومة ـ مكة المكرمة، ١٣٩٢هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد بن عبد الرحمٰن بن قاسم. وانظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة، لـ د.عبد الرحمٰن المحمود ٢/٧٠٢، ط: مكتبة الرشد ـ الرياض، الطبعة الثانية ـ ١٤١٦هـ.

(٣) مفاتيح الغيب ٢٢/٧.

(٤) الأشاعرة: أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري صاحب رسول الله ﷺ. انظر: شرح المقاصد في علم الكلام للتفتازاني ٢/٢٧١، دار النشر: دار المعارف النعمانية ـ باكستان، ١٤٠١هـ، الطبعة الأولى، وقال في: «التحفة المدنية في العقيدة =

عدد من العلماء أنه تاب ورجع عن اعتقاده في الصفات، كما جاء في وصيته التي أعلن فيها توبته والتزامه بما جاء في الكتاب والسنة، ومن هؤلاء العلماء:

الحافظ ابن كثير، قال: «إنه ـ يعني: الرازي ـ رجع عن مذهب الكلام فيها ـ في وصيته ـ إلى طريقة السلف وتسليم ما ورد على وجه المراد اللائق بجلال الله سبحانه»(١).

وكذلك الحافظ الذهبي، قال في الرازي: «والله يعفو عنه، فإنه توفي على طريقة حميدة والله يتولى السرائر... وقد اعترف في آخر عمره، حيث يقول: لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن؛ أقرأ في الإثبات: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، وأقرأ في النفي: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، ومن جرّب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي»(٢).

وقال ابن خلكان: «ورأيت له ـ الرازي ـ وصية أملاها في مرض موته على أحد تلامذته تدلّ على حُسن العقيدة»(٣).

واشتهر بمناظراته لأصحاب الملل والمذاهب المنحرفة، مثل المعتزلة(٤)،

= السلفية» لحمد المعمر ص١٢٧، دار النشر: دار العاصمة للنشر والتوزيع ـ الرياض، ١٤١٣هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: عبد السلام بن برجس بن ناصر آل عبد الكريم.
وإنما ذكرنا هذا في أثناء كلام أبي الحسن الأشعري؛ لأن أهل التأويل اليوم الذين أخذوا بطريقة الخلف ينتسبون إلى عقيدة الأشاعرة فيظن من علم عنده أن هذا التأويل طريقة أبي الحسن الأشعري هو رضي الله عنه قد صرح بأنه على طريقة السلف وأنكر على من تأول النصوص كما هو مذهب الخلف وذكر أن التأويل مذهب المعتزلة والجهمية.

(١) البداية والنهاية ١٣/ ٥٥ (مرجع سابق).

(٢) سير أعلام النبلاء ٢١/ ٥٠١ (مرجع سابق).

(٣) وفيات الأعيان ٤/ ٢٥٢ (مرجع سابق).

(٤) انظر: من الأمثلة على مناظرات الرازي معهم: مفاتيح الغيب ٢/ ٢٣، ٢/ ١٢٦، ٧/ ١١٤ (مرجع سابق).

والمرجئة[1]، والخوارج[2]، والشيعة[3]، ....

(١) سموا مرجئة؛ لأنهم يؤخرون العمل من الإيمان على معنى أنهم يقولون: لا تضر المعصية مع الإيمان كما لا تنفع الطاعة مع الكفر. انظر: التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية للإسفراييني ص٩٧، دار النشر: عالم الكتب ـ لبنان، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م، الطبعة الأولى، تحقيق: كمال يوسف الحوت. وانظر: من الأمثلة على مناظرات الرازي معهم: مفاتيح الغيب ٢/ ٣٣، ٣/ ١٦٨، ١٦/ ٥٠ (مرجع سابق).

(٢) الخوارج عشرون فرقة وكلهم متفقون على أمرين لا مزيد عليهما في الكفر والبدعة: **أحدهما**: إنهم يزعمون أن علياً وعثمان وأصحاب الجمل والحكمين وكل من رضي بالحكمين كفروا كلهم. **والثاني**: أنهم يزعمون أن كل من أذنب ذنباً من أمة محمد ﷺ فهو كافر، ويكون في النار خالداً مخلداً إلا النجدات منهم، فإنهم قالوا: إن الفاسق كافر على معنى أنه كافر نعمة ربه فيكون إطلاق هذه التسمية عند هؤلاء منهم على معنى الكفران لا على معنى الكفر ومما يجمع جميعهم أيضاً تجويزهم الخروج على الإمام الجائر والكفر لا محالة لازم لهم لتكفيرهم أصحاب رسول الله ﷺ؛ التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية ص٤٥ الإسفراييني، ط: عالم الكتب ـ لبنان، ١٤٠٣هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: الحوت؛ شرح المقاصد في علم الكلام للتفتازاني ٢/ ٢٥٨ (مرجع سابق). وانظر من الأمثلة على مناظرات الرازي معهم: مفاتيح الغيب ٢/ ٢٣، ٢/ ١٢٦، ٣/ ١٦٨، ١٠/ ٩.

(٣) الشيعة هم الذين شايعوا علياً رضي الله عنه على الخصوص، وقالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصية إما جلياً وإما خفياً، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده وإن خرجت فبظلم يكون من غيره، أو بتقيه من عنده، وقالوا: ليست الإمامية قضية مصلحية تناط باختيار العامة وينتصب الإمام بنصبهم بل هي قضية أصولية، وهي ركن الدين، لا يجوز للرسل عليهم الصلاة والسلام إغفاله وإهماله ولا تفويضه إلى العامة وإرساله، يجمعهم القول بوجوب التعيين والتنصيص وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوباً عن الكبائر والصغائر، والقول بالتولي والتبري قولاً وفعلاً إلا في حال التقية، وبعضهم يميل في الأصول إلى الاعتزال، وبعضهم إلى السنة.
وهم اثنتان وعشرون فرقة، يكفر بعضهم بعضاً، أصولهم ثلاث فرق: غلاة وزيدية وإمامية، أما الغلاة فثمانية عشر، وأما الزيدية فثلاث فرق وأما الإمامية فقالوا: بالنص الجلي على إمامة علي وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الإمامة إلى جعفر الصادق.
انظر: الملل والنحل ١/ ١٤٦، الشهرستاني، دار النشر: دار المعرفة ـ بيروت، ١٤٠٤هـ، تحقيق: محمد سيد كيلاني؛ المواقف لعضد الدين الإيجي ٢/ ٦٧١، دار النشر: دار الجيل ـ لبنان، بيروت، ١٤١٧هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: عبد الرحمٰن عميرة.
وانظر من الأمثلة على مناظرات الرازي معهم: مفاتيح الغيب ١/ ١٧٠، ٢/ ٢٧، ١١/ ٩ (مرجع سابق).

والكرامية[١]، والفلاسفة[٢] حيث يورد شبههم ثم يردّ عليهم، والمتتبع لتفسيره

(١) الكرامية فرق، ويعد جميعهم فريقاً واحداً إذ لا يكفر بعضهم بعضاً وزعيمهم محمد بن كرام، أحدث بدعاً في الإسلام، ولما نظر أتباعه إليه فروا مما فيه من الشنعة.
ومما ابتدعوه من الضلالات ما لم يتجاسر على إطلاقه قبلهم واحد من الأمم لعلمهم بافتضاحه هو قولهم: بأن معبودهم محل الحوادث.. ومما أحدثوه من البدع قولهم: إن كل اسم يشتق له من أفعاله كان ذلك الاسم ثابتاً له في الأزل، مثل الخالق والرازق والمنعم، وقالوا: إنه كان خالقاً قبل أن خلق ورازقاً قبل أن رزق... وقد تكلم زعيمهم مما هو أعجب منه فقال: «باب كيفوفية الله». فلا يدري العاقل مم يتعجب من لفظه الذي أطلقه أو من حسن معرفته بمواضع العربية، وليت شعري كيف أطلق الكيفية عليه ولعله أراد أن يخترع من نفسه عبارة لم يسبق إليها تليق بعقله..
واعلم أن من نوادر جهالاتهم فرقهم بين القول والكلام، وقولهم: إن كلام الله قديم، وقوله: حادث وليس بمحدث وله حروف وأصوات وإنما هو قدرته على التكليم والتكلم... ومن بدعهم في باب النبوة والرسالة قولهم: إن النبوة والرسالة عرضان حالان في الرسول والنبي والنبوة ليست هي المعجزة ولا الوحي ولا العصمة، ويزعمون أن من حصل فيه ذلك المعنى وجب على الله تعالى أن يرسله إلى الخلق رسولاً بذلك المعنى.. ومن بدعهم في باب الإمامة: أن علياً ومعاوية كانا إمامين محقين في وقت واحد، وكان واجباً على أتباع كل واحد منهما طاعة أميره.. ومن بدعهم في باب الإيمان قولهم: إن الإيمان قول مجرد.. ومن خرافاتهم في باب الفقه قولهم: إن الصلاة جائزة في أرض نجسة وفي مكان نجس وفي ثياب نجسة وإنها جائزة وإن كان بدنه نجساً، وزعموا أن الطهارة من النجاسة ليست بواجبة ولكن الطهارة من الحدث واجبة، وزعموا أن غسل الميت ليس بواجب، وإن الصلاة عليه ليست بواجبة ولكن تكفينه ودفنه واجب، وزعموا أن الصلاة المفروضة والحج المفروض لا يحتاجان إلى النية، وكذلك في جميع الفرائض ولكن النوافل تجب فيها النية. انظر: التبصير في الدين للإسفراييني ص١١١ (مرجع سابق).
وانظر من الأمثلة على مناظرات الرازي مع الكرامية: مفاتيح الغيب ١/ ٣٧، ١/ ١٠٨، ٢/ ٢٤، ٩/ ٤٤.

(٢) الفلاسفة هم أرباب النهاية في العقول، لكن العقول إذا لم تستند إلى الشرع المنقول وقعت في الحيرة والضلالات وطرأت عليها الخيالات والاستبعادات لما جاءت به الرسل، ولهذا كانت الفلاسفة يعتقدون أن عندهم من العلوم والمعارف ما يستغنون به عن علم الأنبياء عليهم السلام.
وقال أبو حيان: وكانوا إذا سمعوا بوحي الله تعالى دفعوه وصغروا علم الأنبياء بالنسبة إلى علمهم. انظر: أقاويل الثقات ص١١١، مرعي بن يوسف، دار النشر: مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٤٠٦هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: شعيب الأرناؤوط؛ شرح المقاصد =

يجد كثيراً من ردِّه على أصحاب هذه الشبهات. وقال ابن خلكان: كان يحضر مجلسه بمدينة هراة أرباب المذاهب والمقالات، ويسألونه وهو يجيب كل سائل بأحسن إجابة، ورجع بسببه خلق كثير من الطائفة الكرامية وغيرهم إلى مذهب أهل السنّة[1].

مذهبه الفقهي:

شافعي المذهب[2]، بل هو أحد فقهاء الشافعية المشاهير[3]، اشتغل في المذهب الفقهي على والده، ووالده علي أبي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي[4]، وهو على القاضي حسين المروزي[5]، بسنده إلى الإمام الشافعي[6]

= في علم الكلام للتفتازاني ٢/ ٥٤ (مرجع سابق)؛ الصفدية لابن تيمية ٢/ ٣٢٥، دار النشر: دار الفضيلة ـ الرياض، ١٤٢١هـ، تحقيق: محمد رشاد سالم، شفاء العليل لابن القيم ص١٥٩، دار النشر: دار الفكر ـ بيروت، ١٣٩٨هـ، تحقيق: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي.

وانظر من الأمثلة على مناظرات الرازي معهم: مفاتيح الغيب ١/ ٧٣، ١/ ٤١١، ٧/ ١١٤.

(١) وفيات الأعيان ٤٩، ٢٥٠ (مرجع سابق).

(٢) وفيات الأعيان ٤/ ٢٤٩ (مرجع سابق).

(٣) البداية والنهاية ١٣/ ٥٥ (مرجع سابق).

(٤) البغوي أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء الشافعي، صاحب معالم التنزيل وشرح السنة والتهذيب والمصابيح، بلغ ثمانين سنة وتوفي في شوال سنة ست عشرة وخمس مائة؛ تذكرة الحفاظ ٤/ ١٢٥ الذهبي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى.

(٥) القاضي حسين أبو علي الحسين بن محمد بن أحمد المروروذي الفقيه الشافعي المعروف بالقاضي صاحب التعليقة في الفقه، كان إماماً كبيراً وصنف في الأصول والفروع والخلاف ولم يزل يحكم بين الناس ويدرس ويفتي، وأخذ عنه الفقه جماعة من الأعيان منهم: أبو محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي صاحب كتاب التهذيب وكتاب شرح السنة وغيرهما، وتوفي في سنة اثنتين وستين وأربعمائة؛ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ٢/ ١٣٥ (مرجع سابق).

(٦) محمد بن إدريس الشافعي ابن قصي أمه أزدية ولد بالشام بغزة وقيل: باليمن سنة خمسين ومائة، وحمل إلى مكة فسكنها، وتردد بالحجاز والعراق وغيرهما، ثم =

رحمه الله تعالى[1].

شعره:

له شعر بالفارسي والعربي[2]، ومن شعره قوله:

إليك إلٰه الخلق وجهي ووجهتي	وأنت الذي أدعوه في السرِّ والجهر
وأنت غياثي عند كل ملمّة	وأنت ملاذي في حياتي وفي قبري

وقوله:

تتمة أبواب السعادة للخلق	بذكر جلال الواحد الأحد الحقّ
مدبّر كل الممكنات بأسرها	ومبدعها بالعدل والقصد والصدق
أجلّ جلال الله عن شبه خلقه	وأنصر هذا الدين في الغرب والشرق
إلٰه عظيم الفضل والعدل والعُلى	هو المرشد المغوي هو المسعد المشقي

ومما كان ينشده:

وأرواحنا في وحشة من جسومنا	وحاصل دنيانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا	سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا[3]
وكم قد رأينا من رجال ودولة	فبادوا جميعاً مسرعين وزالوا
وكم من جبالٍ قد علت شرفاتها	رجال فزالوا والجبال جبال

ومن شعره:

فلو قنعت نفسي بميسور بلغة	لما سبقت في المكرمات رجالها
ولو كانت الدنيا مناسبة لها	لما استحقرت نقصانها وكمالها
ولا أرمق الدنيا بعين كرامة	ولا أتوقى سوءها واختلالها

= استوطن مصر وتوفي بها وتوفي في ليلة الخميس وقيل: ليلة الجمعة منسلخ رجب سنة أربع ومائتين؛ الديباج المذهب ١/٢٢٧، ٢٢٩ اليعمري المالكي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت.

(١) وفيات الأعيان ٤/٢٥٢ (مرجع سابق).

(٢) عيون الأنباء ١/٤٦٢ (مرجع سابق).

(٣) البداية والنهاية ١٣/٥٦ (مرجع سابق).

ذلك لأني عارف بفنائها ... ومستيقن ترحالها وانحلالها
أروم أموراً يصغر الدهر عندها ... وتستعظم الأفلاك طراً وصالها

ومن شعره:

الدين ممدود الرواق موطد ... والكفر محلول النطاق مبدّد
بعد علاء الدين والملك الذي ... أدنى خصائصه العلى والسؤدد
شمس يشق جبينه حُجُب السما ... والليل قاري الدّجنة أسود
هو في الجحافل أن أثير غبارها ... أسدٌ ولكن في المحافل سيّد
فإذا تصدر للسماح فإنه ... في ضمن راحته الخضمّ المزبد
وإذا تمنطق للكفاح رأيته ... في طيّ لأمته الهزبر الملبد
بالجهد أدرك ما أراد من العلى ... لا يدرك العلياء من لا يجهد
أأعد أنعاماً على عزيزة ... والكثر لا يحصى فلست أعدد
أجرى سوابقه على عاداتها ... خيل جياد وهو منها أجود
ملك البلاد بجدّه وبجهده ... فأطاعه الثقلان فهو مسوّد
من نسل سابور وداري نجره ... صيد الملوك وذاك عندي أصيد[1]

ومن شعره:

المرء ما دام حياً يُستهان به ... ويعظم الرزء فيه حين يفتقد[2]

ثناء العلماء على الرازي:

عدّه السبكي من المجدِّدين للقرن السادس، فقال: والسادس: الإمام فخر الدين الرازي[3].

ثم نظم المجددين بقوله:

وابن الخطيب السادس المبعوث إذ ... هو للشريعة كان أيّ مؤيّد

وقال السبكي: إمام المتكلمين ذو الباع الواسع، في تعليق العلوم

---

(١) عيون الأنباء ١/٤٦٨، ٤٦٩ (مرجع سابق).
(٢) طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ٩٠ (مرجع سابق).
(٣) طبقات الشافعية الكبرى ١/ ٢٠٢، ٢٠٣ (مرجع سابق).

والاجتماع بالشاسع، من حقائق المنطوق والمفهوم والارتفاع قدراً على الرفاق، وهل يجري من الأقدار إلا الأمر، بحر ليس للبحر ما عنده من الجواهر، وحبر سما على السماء وأين للسماء مثل ما له من الزواهر، وروضة علم تستقل الرياض نفسها أن تحاكي ما لديه من الأزاهر، تنوّع في المباحث وفنونها، وترفّع فلم يرضَ إلا بنكت تسحر ببيونها، وأتى بجنّات طلعها هضيم، وكلمات يقسم الدهر أن الملحد بعدها لا يقدر أن يضيم، وله شعار أوى الأشعري من سننه إلى ركن شديد واعتزل المعتزلي علماً أنه ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد، وخاض من العلوم في بحار عميقة، وراض النفس في دفع أهل البدع وسلوك الطريقة. أما الكلام، فكلٌّ ساكت خلفه، وكيف لا وهو الإمام ردّ على طوائف المبتدعة، وهدّ قواعدهم حين رفض النفس للرفض، وشاع دمار الشيعة... وعرج على الخوارج، فدخلوا تحت الطاعة. وتطلع على القدرية[١]، فعبس كل منهم وبسر، ثم أقبل واستصغر، وكان من الذباب أقلّ وأحقر، فقتل كيف قدر... وأما الحشوية[٢]، قبّح الله صنعهم وفضح على رؤوسهم الأشهاد جمعهم، فشربوا كأساً قطع أمعاءهم... وأما النصارى واليهود، فأصبحوا جميعاً وقلوبهم شتّى ونفوسهم حيارى، ورأيت الفريقين سكارى وما هم بسكارى، وما من نصراني رآه إلا وقال: أيها الفرد لا نقول بالتثليت بين يديك، ولا يهودي إلا سلّم وقال: إنا هدنا إليك.

---

(١) وسموا قدرية لإنكارهم القدر، وقالت القدرية النفاة: ليست المعاصي محبوبة لله ولا مرضية له فليست مقدرة ولا مقضية فهي خارجة عن مشيئته وخلقه. انظر: شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ص١١٥، وص٢٧٩ (مرجع سابق).

(٢) الحشوية هم قوم من أقوالهم بجواز ورود ما لا معنى له في الكتاب والسنة كالحروف في أوائل السور كذا قال بعضهم، وأهل الباطل من المبتدعة رموا أهل السنة والحديث بمثل هذا اللقب الخبيث. انظر: مسائل الجاهلية ص٩٤ و٩٥ و٩٨ محمد بن عبد الوهاب، دار النشر: الجامعة الإسلامية ـ المدينة المنورة، ١٣٩٦هـ، تحقيق: محمود شكري الألوسي، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في درء التعارض ٧/ ٣٥١، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١٧هـ، تحقيق: عبد اللطيف عبد الرحمٰن: لفظ الحشوية أول ما عرف الذم به من كلام المعتزلة ونحوهم.

هذا ما يتعلق بعقائد العقائد وفرائد القلائد.

وأما علوم الحكماء، فلقد تدرع بجلبابها وتلفع بأثوابها وتسرع في طلبها حتى دخل من كل أبوابها وأقسم الفيلسوف أنه لذو قدر عظيم، وقال المنصف في كلامه: هذا من لدن حكيم... وعلم أن كلامه المنثور وكتابه المنظوم يكاد سنا برقهما يذهب... وأما الشرعيات تفسيراً وفقهاً وأصولاً وغيرها، فكان بحراً لا يجارى لا أن هداه يشرق نهاراً، هذا هو العلم كيف يليق أن يتغافل المؤمن عن هذا؟... وهذا هو الحجة الثابتة على قاضي العقل والشرع، وهذه هي الحجة التي يثبت فيها الأصل ويتفرع الفرع ما القاضي عنده إلا خصم هذا الجلل إن ماثله إلا ممن تلبس بما لم يعط ولم يقف عند حدّ له ولا رسم.

ولقد أجاد ابن عنين، حيث يقول فيه:

ماتت به بدع تمادى عمرها دهرا ... وكاد ظلامها لا ينجلي

وعلا به الإسلام أرفع هضبة ... ورسا سواه في الحضيض الأسفل

غلط امرؤ بأبي علي قاسه ... هيهات قصر عن هداه أبو علي

لو أن رسطاليس يسمع فظة ... من لفظه لعرته هزّة أفكل

ولحار بطليموس لو لاقاه من ... برهانه في كل شكل مشكل

ولو أنهم جمعوا لديه تيقنوا ... أن الفضيلة لم تكن للأول[1]

وقال ابن الأثير: «كان إمام الدنيا في عصره»[2].

وقال ابن أبي أُصيبعة[3] في الرازي: هو أفضل المتأخرين وسيد الحكماء المحدثين، قد شاعت سيادته... وكان ابن الخطيب شديد الحرص جداً في سائر العلوم الشرعية والحكمية، جيد الفطرة، حادّ الذهن، حسن العبارة، كثير البراعة، قوي النظر في صناعة الطب ومباحثها، عارفاً بالأدب.

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ٨١ (مرجع سابق).

(٢) الكامل ١٠/ ٣٥٠ (مرجع سابق).

(٣) في كتابه: عيون الأنباء ص٤٦٢، ٤٦٣ (مرجع سابق).

وقال: وكان الإمام فخر الدين علّامة وقته في كل العلوم، وكان الخلق يأتون إليه من كل ناحية[1]. وقال ابن قاضي شهبة: إمام وقته في العلوم العقلية، وأحد الأئمة في علوم الشريعة، صاحب المصنفات المشهورة والفضائل الغزيرة المذكورة[2]. وقال ابن تغري بردي: كان إماماً بارعاً في فنون من العلوم[3].

ومما حكاه شرف الدين بن عنين؛ أنه حصل من جهة فخر الدين ابن خطيب الري وبجاهه في بلاد العجم نحو ثلاثين ألف دينار، ومن شعره فيه قوله، وسيّرها إليه من نيسابور إلى هراة:

ريح الشمال عساك أن تتحملي	خدمي إلى الصدر الإمام الأفضل
وقفي بواديه المقدّس وانظري	نور الهدى متألقاً لا يأتلي
من دوحة فخرية عمرية	طابت مغارس مجدها المتأثّل
مكية الأنساب زاكٍ أصلها	وفروعها فوق السماك الأعزل
واستمطري جدوى يديه فطالما	خلف الحيا في كل عام ممحل
نعم سحائبها تعود كما بدت	لا يعرف الوسمي منها والولي
بحر تصدر للعلوم ومن رأى	بحراً تصدر قلبه في محفل
ومشمر في الله يسحب للتُّقى	والدين سربال العفاف المسبل
ماتت به بدع تمادى عمرها	دهراً وكاد ظلامها لا ينجلي
فعلا به الإسلام أرفع هضبة	ورسا سواه في الحضيض الأسفل
غلط امرؤ بأبي علي قاسه	هيهات قصر عن هداه أبو علي
فلو أنهم جمعوا لديه تيقّنوا	أن الفضيلة لم تكن للأوّل
وبه يبيت الحلم معتصماً إذا	هزّت رياح الطيش ركني يذبل
يعفو عن الذنب العظيم تكرّماً	ويجود مسؤولاً وإن لم يسأل

(١) عيون الأنباء ١/ ٤٦٥ (مرجع سابق).

(٢) طبقات الشافعية ٢/ ٦٥ لابن قاضي شهبة، دار النشر: عالم الكتب ـ بيروت، ١٤٠٧هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. الحافظ عبد العليم خان.

(٣) النجوم الزاهرة ٦/ ١٩٧ يوسف بن تغري بردي الأتابكي، دار النشر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي ـ مصر.

أرضى الإلٰه بفضله ودفاعه	عن دينه وأقرّ عين المرسل
يا أيها المولى الذي درجاته	ترنو إلى فلك الثوابت من علِ
ما منصب إلا وقدرك فوقه	فبمجدك السامي يهنى ما تلي
فمتى أراد الله رفعة منصب	أفضى إليك فنال أشرف منزل
لا زال ربعك للوفود محطة	أبداً وجودك كهف كل مؤمل[1]

وقال ابن خلكان في الرازي: كان يلقّب بهراة: شيخ الإسلام[2]. وقال فيه: فريد عصره، ونسيج وحده، فاق أهل زمانه في علم الكلام والمعقولات، وعلم الأوائل، له التصانيف المفيدة في فنون عديدة[3]... وكان العلماء يقصدونه من البلاد، وتشدّ إليه الرحال من الأقطار[4].

وحكى شرف الدين بن عنين: أنه حضر درسه يوماً وهو يلقي الدروس في مدرسته بخوارزم، ودرسه حافل بالأفاضل واليوم شاتٍ وقد سقط ثلج كثير، وخوارزم بردها شديد إلى غاية ما يكون، فسقطت بالقرب منه حمامة وقد طردها بعض الجوارح، فلما وقعت رجع عنها الجارح خوفاً من الناس الحاضرين، فلم تقدر الحمامة على الطيران من خوفها وشدّة البرد، فلما قام فخر الدين من الدرس وقف عليها ورقّ لها وأخذها بيده، فأنشد ابن عنين في الحال:

يا ابن الكرام المطعمين إذا شتوا	في كل مسغبة وثلج خاشف
العاصمين إذا النفوس تطايرت	بين الصوارم والوشيج الراعف
من نبأ الورقاء أن محلكم	حرم وأنك ملجأ للخائف
وفدت عليك وقد تدانى حتفها	فحبوتها ببقائها المستأنف
ولو أنها تحبى بمال لانثنت	من راحتيك بنائل متضاعف
جاءت سليمان الزمان بشكوها	والموت يلمع من جناحي خاطف

---

(١) عيون الأنباء ١/ ٤٦٤ (مرجع سابق).
(٢) وفيات الأعيان ٤/ ٢٥٠ (مرجع سابق).
(٣) وفيات الأعيان ٤/ ٢٤٩ (مرجع سابق).
(٤) المرجع السابق ٤/ ٢٥١ (مرجع سابق).

قــرم لــواه الــقــوت حــتــى ظــلّــه بـإزائـه يـجـري بـقـلـبٍ واجـف[1]

وقال ابن العماد: كان فريد عصره ومتكلم زمانه... وكان له باع طويل في الوعظ، فيُبكي كثيراً في وعظه[2].

وقال الذهبي: شيخ الأصولية[3]، العلامة الكبير ذو الفنون... المفسر كبير الأذكياء والحكماء والمصنفين[4].

وانتقد بعض العلماء الرازي كشيخ الإسلام ابن تيمية، حيث قال: وهذا أبو عبد الله الرازي من أعظم الناس في هذا الباب؛ باب الحيرة والشك والاضطراب[5]. وقال في موضع آخر: منهم من يصنف في دين المشركين والردّة عن الإسلام، كما صنف الرازي كتابه في عبادة الكواكب والأصنام، وأقام الأدلة على حسن ذلك ومنفعته ورغّب فيه، وهذه ردّة عن الإسلام باتفاق المسلمين، وإن كان قد يكون تاب منه وعاد إلى الإسلام[6].

فتنة الرازي:

كانت فتنة الفخر الرازي سنة خمس وتسعين وخمسمائة، وذلك أنه قدم هراة ونال إكراماً عظيماً من الدولة، فاشتدّ ذلك على الكرامية، فاجتمع يوماً هو والقاضي الزاهد مجد الدين ابن القدوة[7]، فتناظرا ثم استطال فخر الدين على ابن القدوة وشتمه وأهانه، فلما كان من الغد جلس ابن عم مجد الدين، فوعظ الناس وقال: ربنا آمنّا بما أنزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا من الشاهدين، أيها الناس لا نقول إلا ما صح عن رسول الله ﷺ، وأما قول

(١) وفيات الأعيان ٤/ ٢٥١ (مرجع سابق).

(٢) شذرات الذهب ٣/ ٢١ (مرجع سابق).

(٣) سير أعلام النبلاء ٢١/ ٤٨٥ (مرجع سابق).

(٤) سير أعلام النبلاء ٢١/ ٥٠٠، ٥٠١ (مرجع سابق).

(٥) الفتاوى ٤/ ٢٨ (مرجع سابق).

(٦) الفتاوى ٤/ ٥٥ (مرجع سابق).

(٧) قال الذهبي: القاضي مجد الدّين بن عبد المجيد بن عمر القدوة وكان محترماً إماماً زاهداً؛ تاريخ الإسلام ٤٢/ ٢٣ (مرجع سابق).

أرسطو[1]، وكفريات ابن سينا[2]، وفلسفة الفارابي[3]، فلا نعلمها؛ فلأي شيء يُشتم بالأمس شيخ الإسلام يذبّ عن دين الله؟! وبكى فأبكى الناس، وضجت الكرامية وثاروا من كل ناحية وحميت الفتنة، فأرسل السلطان الجند وسكنهم وأمر الرازي بالخروج[4].

وقال ابن الأثير: وثار الناس من كل جانب، وامتلأ البلد فتنة، وكادوا يقتتلون ويجري ما يهلك فيه خلق كثير، فبلغ ذلك السلطان، فأرسل جماعة

---

(١) أرسطوطاليس: صاحب التعاليم الفلسفية المنطقي والطبيعي والإلٰهي، وأستاذ أرسطو: أفلاطون، ونجد أتباع أرسطو الملحد المشرك عابد الأوثان يتبعونه فيما وضعه لهم من قواعد المنطق الطبيعي والإلٰهي. انظر: الفتاوى ٥/٥٣٩ (مرجع سابق)؛ والصفدية ٢/٢٨٠ لابن تيمية (مرجع سابق)؛ درء التعارض ٩/١٢٣ و١٠/٣٠٠ (مرجع سابق)؛ الجواب الصحيح ١/٣٤٥ ابن تيمية، دار النشر: مطبعة المدني ـ مصر، تحقيق: علي سيد صبح المدني، الصواعق المرسلة ٣/٨٣٦ لابن القيم، دار النشر: دار العاصمة، الرياض، ١٤١٨هـ، الطبعة الثالثة، تحقيق: د. علي بن محمد الدخيل الله، أبجد العلوم ٣/١٠٥ (مرجع سابق).

(٢) ابن سينا الرئيس أبو علي الحسن بن عبد الله بن سينا البخاري، له ضلالات كثيرة، المتوفى سنة ٤٢٨هـ. انظر: طبقات الحنفية ٢/٣٩٩ لابن أبي الوفاء، دار النشر: مير محمد كتب خانه ـ كراتشي طبقات الشافعية الكبرى ٦/٢٤٧ (مرجع سابق)، يقظة أولى الاعتبار ١/٣٠، ٣١ القنوجي، دار النشر: مكتبة عاطف ـ دار الأنصار ـ القاهرة، ١٣٩٨هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، إغاثة اللهفان ٢/٢٦٧؛ إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، لابن القيم دار النشر: دار المعرفة ـ بيروت، ١٣٩٥هـ، الطبعة الثانية، تحقيق: محمد حامد الفقي، إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون ٤/٦٧٢ (مرجع سابق)؛ اكتفاء القنوع ص١٨٨ (مرجع سابق).

(٣) الفارابي هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي الفيلسوف الشهير، ولد في فاراب في بخارى وتوجه في صباه إلى بغداد، له ضلالات كثيرة، تولع بمطالعة كتب أرسطوطاليس وقد وصل إلينا عدد كثير من مصنفاته ولم يزل بعضها محفوظاً في أصله العربي والبعض الآخر محفوظاً في ترجمات عبرانية فقط مع فقد الأصل، اشتهر على الأخص في تعريبه مؤلفات أرسطوطاليس، وهو حجة وركن في المنطق والعقليات وله رسائل في الفلسفة وهو تركي الأصل واستوطن بغداد، ثم سافر إلى دمشق وتوفي بها سنة ٣٣٩هـ تسع وثلاثين وثلاثمائة. انظر: اكتفاء القنوع ص١٨٤ (مرجع سابق)؛ هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين ٦/٣٩ (مرجع سابق).

(٤) العبر في خبر من غبر ٤/٢٨٥ (مرجع سابق).

من عنده إلى الناس وسكنهم ووعدهم بإخراج الفخر من عندهم، وتقدّم إليه بالعود إلى هراة، فعاد إليها[1].

وفاتـه:

كان كثيراً ما يذكر الموت ويؤثره، ويسأل الله الرحمة، ويقول: إنني حصّلت من العلوم ما يمكن تحصيله بحسب الطاقة البشرية، وما يبيت أؤثر إلا لقاء الله تعالى والنظر إلى وجهه الكريم. وتوجه إلى بلدة خوارزم ومرض بها وتوفي في بلدة هراة، وأملى في شدة مرضه وصية، وذلك في يوم الأحد الحادي والعشرين من شهر المحرم سنة ست وستمائة، وامتدّ مرضه إلى أن توفي يوم العيد غرة شوال من السنة المذكورة[2]، يوم الاثنين[3]، ودُفن آخر النهار في الجبل المصاقب لقرية مزدخان[4]، وانتقل إلى جوار ربه رحمه الله تعالى.

وكان كثير الإزراء بالكرامية، فقيل: إنهم وضعوا عليه من سقاه سماً، فمات[5].

وقال في وصيته: يقول العبد الراجي رحمة ربه الواثق بكرم مولاه محمد بن عمر بن الحسن الرازي، وهو أول عهده بالآخرة، وآخر عهده بالدنيا، وهو الوقت الذي يلين فيه كل قاسٍ ويتوجه إلى مولاه كل آبق:

أحمد الله بالمحامد التي ذكرها أعظم ملائكته في أشرف أوقات معارجهم، ونطق بها أعظم أنبيائه في أكمل أوقات شهاداتهم، وأحمده بالمحامد التي يستحقها عرفتها أو لم أعرفها؛ لأنه لا مناسبة للتراب مع ربّ الأرباب، وصلواته على ملائكته المقرّبين والأنبياء المرسلين وجميع عباد الله الصالحين.

---

(١) الكامل ١٠/ ٢٦٢ (مرجع سابق).

(٢) عيون الأنباء ١/ ٤٦٥ ـ ٤٦٦، (مرجع سابق).

(٣) طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ٩٣ (مرجع سابق).

(٤) مُزْدخان: بضم الميم وسكون الزاي وفتح الدال، قرية بالقرب من هراة؛ وفيات الأعيان ٤/ ٢٥٢ (مرجع سابق).

(٥) طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ٨٦ (مرجع سابق).

اعلموا أخلائي في الدين، وإخواني في طلب اليقين؛ أن الناس يقولون: إن الإنسان إذا مات انقطع عمله وتعلقه عن الخلق، وهذا مخصص من وجهين:

الأول: أنه إن بقي منه عمل صالح صار ذلك سبباً للدعاء والدعاء له عند الله تعالى أثر.

الثاني: ما يتعلق بالأولاد وأداء الجنايات.

أما الأول: فاعلموا أني كنت رجلاً محباً للعلم، فكنت أكتب من كل شيء شيئاً لأقف على كميته وكيفيته، سواء كان حقاً أو باطلاً، إلا أن الذي نطق به في الكتب المعتبرة أن العالم المخصوص تحت تدبير مدبّره المنزَّه عن مماثلة التحيزات، موصوف بكمال القدرة والعلم والرحمة، ولقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن؛ لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال لله، ويمنع عن التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات، وما ذاك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى في تلك المضايق العميقة، والمناهج الخفية.

فلهذا أقول:

كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده ووحدته وبراءته عن الشركاء، كما في القدم والأزلية والتدبير والفعالية، فذلك هو الذي أقول به وألقى الله به.

وأما ما ينتهي الأمر فيه إلى الدقة والغموض، وكل ما ورد في القرآن والصحاح المتعيّن للمعنى الواحد، فهو كما قال، والذي لم يكن كذلك أقول: يا إلٰه العالمين، إني أرى الخلق مطبقين على أنك أكرم الأكرمين، وأرحم الراحمين، فكل ما مدّه قلمي أو خطر ببالي، فأستشهد وأقول: إن علمتَ مني أني أردت به تحقيق باطل أو إبطال حق، فافعل بي ما أنا أهله؛ وإن علمتَ مني أني ما سعيت إلا في تقديس اعتقدت أنه الحق، وتصورت أنه الصدق، فلتكن رحمتك مع قصدي لا مع حاصلي، فذاك جهد المقل وأنت أكرم من أن تضايق الضعيف الواقع في زلّة، فأغثني وارحمني، واستر زلتي، وامحُ حوبتي، يا من لا يزيد ملكه عرفان العارفين، ولا ينقص ملكه بخطأ المجرمين.

وأقول:

ديني متابعة الرسول محمد، وكتابي القرآن العظيم، وتعويلي في طلب الدين عليهما، اللّهمّ يا سامع الأصوات، ويا مجيب الدعوات، ويا مقيل العثرات؛ أنا كنت حسن الظن بك، عظيم الرجاء في رحمتك، وأنت قلت «أنا عند ظن عبدي بي»، وأنت قلت: ﴿أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾ [النمل: ٦٢]، فهب أني ما جئت بشيء، فأنت الغني الكريم، فلا تخيّب رجائي ولا تردّ دعائي، واجعلني آمناً من عذابك قبل الموت، وبعد الموت، وعند الموت، وسهّل عليَّ سكرات الموت، فإنك أرحم الراحمين.

وأما الكتب التي صنفتها، واستكثرت فيها من إيراد السؤالات، فليذكرني من نظر فيها بصالح دعائه، على سبيل التفضل والإنعام، وإلا فليحذف القول السيء، فإني ما أردت إلا تكثير البحث، وشحذ الخاطر والاعتماد في الكل على الله.

الثاني: وهو إصلاح أمر الأطفال، فالاعتماد فيه على الله.

ثم إنه سرد وصيته في ذلك، إلى أن قال:

وأمرت تلامذتي ومن لي عليه حقّ إذا أنا متّ يبالغون في إخفاء موتي، ويدفنوني على شرط الشرع، فإذا دفنوني قرأوا عليّ ما قدروا عليه من القرآن، ثم يقولون: يا كريم جاءك الفقير المحتاج، فأحسن إليه[1].

أثر عقيدة الرازي في ترجيحاته:

كان لعقيدة الرازي أثر في ترجيحاته في ضوء قواعد الترجيح المتعلقة بالنص القرآني، يتجلى ذلك بعد التتبع للمسائل الخلافية، والتي أورد الرازي فيها أقوالاً مختلفة في تفسير الآية الكريمة، حيث يظهر أثر المعتقد عنده في ترجيحاته؛ تارة يكون الأثر إيجابياً لسلامة المعتقد، وتارة يكون الأثر سلبياً للخلل في المعتقد.

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ٩٠ (مرجع سابق).

ومن المواضع التي كان أثر عقيدة الرازي فيها سلبياً للخلل في المعتقد:

إهماله العمل بالقاعدة الترجيحية، والتي كان يرجح بها؛ كقاعدة «صرف اللفظ عن ظاهره لا يجوز المصير إليه إلا لدليل نقلي أو عقلي»، والتي ترجح إثبات صفة الاستواء على الظاهر من دلالة قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الرعد: ٢]، فيترك الرازي ما تدل عليه من ظاهرها، ويثبت أن المراد استواؤه على عالم الأجسام بالقهر والقدرة والتدبير والحفظ، يعني: أن من فوق العرش إلى ما تحت الثرى في حفظه وتدبيره وفي الاحتياج إليه[١].

فيصير إلى تأويل الاستواء بالقهر والقدرة ويهمل دلالة الظاهر، وهو ظاهر يجب الأخذ به، ولا يترتب عليه إشكال، وأن للخالق جلّ وعلا استواء لائقاً بكماله وجلاله، وللمخلوق أيضاً استواء مناسب لحاله، وبين استواء الخالق والمخلوق من المنافاة ما بين ذات الخالق والمخلوق؛ على نحو ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١][٢].

وكذلك من المواضع التي أهمل الرازي العمل بقاعدة الظاهر، فترك ما تدلّ عليه من ظاهرها، في إثبات كونه تعالى فوق المخلوقات[٣]، ما جاء في تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ۝٥٠﴾ [النحل: ٥].

□ **قال الرازي:** قالت المشبهة: قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ هذا يدلّ على أن الإلٰه تعالى فوقهم بالذات، ثم قال: واعلم أنا بالغنا في الجواب عن هذه الشبهة في تفسير قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ ۝١٨﴾ [الأنعام: ١٨]، والذي نزيده هاهنا أن قوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾

---

(١) مفاتيح الغيب ١٨/ ١٨٦.

(٢) انظر: أضواء البيان ٢/ ٢٩ الشنقيطي، دار النشر: دار الفكر للطباعة والنشر ـ بيروت، ١٤١٥هـ، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات.

(٣) انظر: شرح العقيدة الطحاوية ١/ ٣١٥ (مرجع سابق)؛ تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد ص٦٣٩، تأليف: سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب، دار النشر: عالم الكتب ـ بيروت، ١٩٩٩م، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد أيمن الشبراوي.

معناه: يخافون ربّهم من أن ينزل عليهم العذاب من فوقهم، وإذا كان اللفظ محتملاً لهذا المعنى سقوط قولهم.

وأيضاً يجب حمل هذه الفوقية على الفوقية بالقدرة والقهر؛ كقوله: ﴿وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَـٰهِرُونَ﴾ [الأعراف: ١٢٧]. . .[1].

ومن المواضع التي أغفل الرازي فيه العمل بقواعد الترجيح لأثر عقيدته: ما جاء في زعمه أن الظاهر غير مراد باتفاق المسلمين؛ وذلك في تفسيره لقول الله تعالى:

﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ﴿١٦﴾﴾ [الملك: ١٦].

□ **قال الرازي:** واعلم أن هذه الآيات ونظيرها قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ ۗ ٱنظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ ٱلْآيَـٰتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ ﴿٦٥﴾﴾ [الأنعام: ٦٥]. . . واعلم أن المشبّهة احتجوا على إثبات المكان لله تعالى بقوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾. والجواب عنه: أن هذه الآية لا يمكن إجراؤها على ظاهرها باتفاق المسلمين[2]؛ لأن كونه

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٠/ ٣٧.

(٢) انظر كلام العلماء الدال على خلاف ما ذهب إليه الرازي، وزعم الإجماع عليه، ظناً منه أنه لا يمكن إجراء الآية على ظاهرها، مما اضطره إلى التأويل الذي هو خلاف مذهب السلف والذي يثبتون فيه ما أخبرنا الله تعالى أنه في السماء على العرش، كما هو ظاهر الآية، وجاءت به الأحاديث الصحيحة الصريحة في أن الله تعالى في السماء، ولا يلزم منه إلزامات الرازي، وانظر تقرير ذلك المبدد للإجماع الذي زعمه الرازي: منهاج السنة النبوية ٥/ ٤٤٠ لابن تيمية، دار النشر: مؤسسة قرطبة، ١٤٠٦هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. محمد رشاد سالم؛ شرح كتاب التوحيد ص٦٧٢ سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب، دار النشر: مكتبة الرياض الحديثة ـ الرياض؛ معارج القبول ١/ ١٥٤ حافظ بن أحمد حكمي، دار النشر: دار ابن القيم ـ الدمام، ١٤١٠هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: عمر بن محمود أبو عمر، التحف في مذاهب السلف ص٥٦ للشوكاني، بدون اسم الناشر، العقيدة الواسطية ص٢١ لابن تيمية، دار النشر: الرئاسة العامة لإدارات البحوث والإفتاء ـ الرياض، ١٤١٢هـ، الطبعة الثانية، تحقيق: محمد بن عبد العزيز بن مانع؛ رسالة إلى أهل الثغر ص٢٣٢ أبو الحسن الأشعري، دار النشر: مكتبة العلوم والحكم، السعودية، لبنان، =

في السماء يقتضي كون السماء محيطاً به من جميع الجوانب، فيكون أصغر من السماء، والسماء أصغر من العرش بكثير، فيلزم أن يكون الله تعالى شيئاً حقيراً بالنسبة إلى العرش، وذلك باتفاق أهل الإسلام محال؛ ولأنه تعالى قال: ﴿قُل لِّمَن مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ قُل لِّلَّهِۚ كَتَبَ عَلَىٰ نَفۡسِهِ ٱلرَّحۡمَةَۚ لَيَجۡمَعَنَّكُمۡ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ لَا رَيۡبَ فِيهِۚ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ فَهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ ١٢﴾ [الأنعام: ١٢]، فلو كان الله في السماء لوجب أن يكون مالكاً لنفسه، وهذا محال، فعلمنا أن هذه الآية يجب صرفها عن ظاهرها إلى التأويل(١).

ومن المواضع التي كان أثر عقيدة الرازي فيها إيجابياً لسلامة المعتقد:

ما جاء في استدلاله بقاعدة الظاهر في إثبات خلق النار، وأنها موجودة الآن؛ كما جاء في تفسيره لقول الله تعالى:

= ١٤٠٩هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: عبد الله شاكر المصري، إثبات صفة العلو ص٤٥ لابن قدامة المقدسي أبو محمد، دار النشر: الدار السلفية، الكويت، ١٤٠٦هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: بدر عبد الله البدر، اعتقاد أهل السنة ٣/ ٣٨٧ اللالكائي أبو القاسم، دار النشر: دار طيبة ـ الرياض، ١٤٠٢هـ، تحقيق: د. أحمد سعد حمدان؛ لمعة الاعتقاد ص١٢ لابن قدامة المقدسي، دار النشر: الدار السلفية ـ الكويت، ١٤٠٦هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر، العلو للعلي الغفار ص١٢، ٢٥٢ الذهبي، دار النشر: مكتبة أضواء السلف ـ الرياض، ١٤١٦هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود؛ الفتاوى ٤/ ٢٧١ (مرجع سابق)؛ صفات الرب ص١٢ الواسطي، دار النشر: المكتب الإسلامي ـ بيروت، ١٣٩٤هـ، الطبعة الثانية، تحقيق: زهير الشاويش، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ٣/ ١٣٨ لابن بطة العكبري الحنبلي، دار النشر: دار الراية للنشر ـ السعودية، ١٤١٨هـ، الطبعة الثانية، تحقيق: عثمان عبد الله آدم الأثيوبي، اجتماع الجيوش الإسلامية ص٤٩ لابن القيم، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م، الطبعة الأولى؛ الصواعق المرسلة ٤/ ١٢٤٤، ١٢٩٩ (مرجع سابق)؛ بيان تلبيس الجهمية ١/ ٣٠ لابن تيمية (مرجع سابق)؛ الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار ٢/ ٦٠٩، ٦١٠؛ يحيى العمراني، دار النشر: أضواء السلف ـ الرياض، الطبعة الأولى، تحقيق: سعود بن عبد العزيز الخلف؛ شرح قصيدة ابن القيم ص٤٥٣ أحمد بن إبراهيم بن عيسى، دار النشر: المكتب الإسلامي ـ بيروت، ١٤٠٦هـ، الطبعة الثالثة، تحقيق: زهير الشاويش.

(١) مفاتيح الغيب ٣٠/ ٦١، ٦٢.

﴿بَلْ كَذَّبُوا۟ بِٱلسَّاعَةِ ۖ وَأَعْتَدْنَا لِمَن كَذَّبَ بِٱلسَّاعَةِ سَعِيرًا ﴿١١﴾﴾ [الفرقان: ١١].

▫ **قال الرازي:** احتجّ أصحابنا على أن الجنة مخلوقة[(١)]، بقوله تعالى: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وعلى أن النار التي هي دار العقاب مخلوقة بهذه الآية، وهي قوله: ﴿وَأَعْتَدْنَا لِمَن كَذَّبَ بِٱلسَّاعَةِ سَعِيرًا﴾، وقوله: ﴿أَعْتَدْنَا﴾ إخبار عن فعل وقع في الماضي، فدلّت الآية على أن دار العقاب مخلوقة.

وقال الجبائي[(٢)]: يحتمل وأعتدنا النار في الدنيا، وبها نعذّب الكفار والفساق في قبورهم، ويحتمل نار الآخرة، ويكون معنى: ﴿وَأَعْتَدْنَا﴾، أي: سنعدها لهم؛ كقوله: ﴿وَنَادَىٰٓ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ أَصْحَٰبَ ٱلنَّارِ﴾ [الأعراف: ٤٤].

▫ **قال الرازي:** واعلم أن هذا السؤال في نهاية السقوط؛ لأن المراد من السعير إما نار الدنيا وإما نار الآخرة، فإن كان الأول فإما أن يكون المراد أنه تعالى يعذّبهم في الدنيا بنار الدنيا، أو يعذّبهم في الآخرة بنار الدنيا، والأول باطل؛ لأنه تعالى ما عذّبهم بالنار في الدنيا، والتالي أيضاً باطل؛ لأنه لم يقل أحد من الأمة أنه تعالى يعذّب الكفرة في الآخرة بنيران الدنيا، فثبت أن المراد نار الآخرة، وثبت أنها معدّة، وحمل الآية على أن الله سيجعلها معدّة ترك للظاهر من غير دليل[(٣)].

ويتبين الأثر الإيجابي لعقيدة الرازي في ترجيحاته حينما يرجح في ضوء قاعدة الظاهر الإرادة والمشيئة على مذهب السلف، وذلك في تفسير قول الله تعالى:

---

(١) قال شارح العقيدة الطحاوية ص٤٧٦ (مرجع سابق): إن الجنة والنار مخلوقتان، فاتفق أهل السنة على أن الجنة والنار مخلوقتان موجودتان الآن، ولم يزل أهل السنة على ذلك حتى نبغت نابغة من المعتزلة والقدرية فأنكرت ذلك وحرفوا النصوص عن مواضعها وضللوا وبدعوا من خالف. وانظر: الفصل في الملل لابن حزم ٤/٦٨، دار النشر: مكتبة الخانجي ـ القاهرة.

(٢) أبو علي الجبائي محمد بن عبد الوهاب شيخ المعتزلة ت٣٠٤هـ؛ مرآة الجنان ٢/٢٤١ اليافعي، دار النشر: دار الكتاب الإسلامي ـ القاهرة، ١٤١٣هـ ـ.

(٣) مفاتيح الغيب ٢٤/٤٨.

﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلَ ٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ وَلَٰكِنِ ٱخْتَلَفُوا۟ فَمِنْهُم مَّنْ ءَامَنَ وَمِنْهُم مَّن كَفَرَ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴿٢٥٣﴾﴾ [البقرة: ٢٥٣].

□ **قال الرازي:** احتجّ القائلون بأن كل الحوادث بقضاء الله وقدره بهذه الآية، وقالوا: تقدير الآية: ولو شاء الله أن لا يقتتلوا لم يقتتلوا، والمعنى: أن عدم الاقتتال لازم لمشيئة عدم الاقتتال وعدم اللازم يدل على عدم اللزوم، فحيث وجد الاقتتال علمنا أن مشيئة عدم الاقتتال مفقودة؛ بل كان الحاصل هو مشيئة الاقتتال، ولا شكّ أن ذلك الاقتتال معصية؛ فدلّ ذلك على أن الكفر والإيمان والطاعة والعصيان بقضاء الله وقدره ومشيئته، وعلى أن قتل الكفار وقتالهم للمؤمنين بإرادة الله تعالى.

وأما المعتزلة، فقد أجابوا عن الاستدلال، وقالوا: المقصود من الآية بيان أن الكفار إذا قتلوا، فليس ذلك بغلبة منهم لله تعالى، وهذا المقصود يحصل بأن يقال: إنه تعالى لو شاء لأهلكهم وأبادهم، أو يقال: لو شاء لسلب القوى والقدر منهم، أو يقال: لو شاء لمنعهم من القتال جبراً وقسراً، وإذا كان كذلك فقوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ﴾ المراد منه هذه الأنواع من المشيئة... ثم أكد القاضي[1] هذه الأجوبة، وقال: إذا كانت المشيئة تقع على وجوه وتنتفي على وجوه لم يكن في الظاهر دلالة على الوجه المخصوص؛ لا سيما وهذه الأنواع من المشيئة متباينة متنافية.

□ **قال الرازي:** والجواب أن أنواع المشيئة، وإن اختلفت وتباينت إلا أنها مشتركة في عموم كونها مشيئة، والمذكور في الآية في معرض الشرط هو المشيئة، من حيث إنها مشيئة، لا من حيث إنها مشيئة خاصة، فوجب أن

---

(١) القاضي عبد الجبار بن أحمد بن الخليل، وكنيته أبو الحسن البغدادي، برع في علم الكلام وفاق أهل زمانه، وإليه انتهت رياسة المعتزلة ومشيختها، توفي سنة ٤١٥هـ، وكان موته بمدينة الري وقد جاوز تسعين سنة وله مصنفات كثيرة من أهمها كتابه تنزيه القرآن عن المطاعن؛ الكامل في التاريخ ٨/١٤٢ (مرجع سابق)؛ مناهل العرفان في علوم القرآن ٢/٥٣ (مرجع سابق).

يكون هذا المسمى حاصلاً، وتخصيص المشيئة بمشيئة خاصة، وهي إما مشيئة الهلاك، أو مشيئة سلب القوى والقدر، أو مشيئة القهر والإجبار تقييد للمطلق، وهو غير جائز؛ وكما أن هذا التخصيص على خلاف ظاهر اللفظ، فهو على خلاف الدليل القاطع. . . فثبت أن ظاهر الآية على ضدّ قولهم، والبرهان القاطع على ضدّ قولهم، وبالله التوفيق[1].

ومن آثار عقيدة الرازي الإيجابية في ترجيحاته ما ذكر من فضل أبي بكر الصديق رضي الله عنه، ومكانته وسبقه في الإسلام، في تفسيره لقول الله تعالى:

﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٠٠﴾﴾ [التوبة: ١٠٠].

▫ **قال الرازي:** أسبق الناس إلى الهجرة أبو بكر. . . فإذا ثبت هذا صار أبو بكر محكوماً عليه بأنه رضي الله عنه ورضي هو عن الله، وذلك في أعلى الدرجات من الفضل.

وإذا ثبت هذا، وجب أن يكون إماماً حقاً بعد رسول الله؛ إذ لو كانت إمامته باطلة لاستحق اللعن والمقت، وذلك ينافي حصول مثل هذا التعظيم، فصارت هذه الآية من أدلِّ الدلائل على فضل أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وعلى صحة إمامتهما.

فإن قيل: . . . هب أن أبا بكر دخل تحت هذه الآية كونه أول المهاجرين، لكن لِمَ قلتم: أنه بقي على تلك الحالة؟ ولم لا يجوز أن يقال: إنه تغير عن تلك الحالة، وزالت عنه تلك الفضيلة بسبب إقدامه على تلك الإمامة؟

والجواب: قلنا قوله تعالى: ﴿رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾ يتناول جميع الأحوال والأوقات. . .

أو نقول: إنه تعالى قال: ﴿وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾،

---

(١) مفاتيح الغيب ٦/١٧٢، ١٧٣.

وذلك يقتضي أنه تعالى قد أعدّ تلك الجنات وعيّنها لهم، وذلك يقتضي بقاءهم على تلك الصفة التي لأجلها صاروا مستحقين لتلك الجنات.

وليس لأحد أن يقول: المراد أنه تعالى أعدّها لهم لو بقوا على صفة الإيمان؛ لأنا نقول: هذا زيادة إضمار، وهو خلاف الظاهر.

فظهر أن هذه الآية دالّة على فضل أبي بكر، وعلى صحة القول بإمامته قطعاً[(١)].

ولعقيدة الرازي أثر في ترجيحه ـ في ضوء قواعد الترجيح المتعلقة بالنص القرآني ـ مذهب السلف في مرتكب الكبيرة في ضوء قاعدة الترجيح بالظاهر، وذلك في تفسيره لقول الله تعالى:

﴿قُلْ يَـٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ۝٥٣﴾ [الزمر: ٥٣].

□ **قال الرازي:** احتجّ أصحابنا بهذه الآية على أنه تعالى يعفو عن الكبائر. . .

ثم قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ﴾، وهذا يقتضي كونه غافراً لجميع الذنوب الصادرة عن المؤمنين، وذلك هو المقصود.

فإن قيل: هذه الآية لا يمكن إجراؤها على ظاهرها، وإلا لزم القطع بكون الذنوب مغفورة قطعاً، وأنتم لا تقولون به، فما هو مدلول هذه الآية لا تقولون به، والذي تقولون به لا تدل عليه هذه الآية، فسقط الاستدلال. . .

وأيضاً، فلو كان المراد ما يدل عليه ظاهر لفظ الآية، لكان ذلك إغراء بالمعاصي. . .

وإذا ثبت هذا، وجب أن يحمل على أن يقال: المراد منه التنبيه على أنه لا يجوز أن يظنّ العاصي أنه لا مخلص له من العذاب ألبتة، فإن من اعتقد ذلك فهو قانط من رحمة الله. . .

---

(١) مفاتيح الغيب ١٦/ ١٣٤ ـ ١٣٦.

□ **قال الرازي:** والجواب قوله: الآية تقتضي كون كل الذنوب مغفورة قطعاً، وأنتم لا تقولون به. قلنا: بل نحن نقول به ونذهب إليه؛ وذلك لأن صيغة يغفر صيغة المضارع، وهي للاستقبال، وعندنا أن الله تعالى يُخرج من النار مَنْ قال: لا إلٰه إلا الله محمد رسول الله. وعلى هذا التقدير، فصاحب الكبيرة مغفور له قطعاً، إما قبل الدخول في نار جهنم، وإما بعد الدخول فيها، فثبت أن ما يدلّ عليه ظاهر الآية، فهو عين مذهبنا[(١)].

ومن المواضع كذلك التي يظهر فيها أثر عقيدة الرازي في ترجيحه بالظاهر: ما جاء في ردِّه على المعتزلة في الإرادة في تفسيره لقول الله تعالى:

﴿وَلَا يَحْزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْكُفْرِ ۚ إِنَّهُمْ لَن يَضُرُّوا۟ ٱللَّهَ شَيْـًٔا ۗ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حَظًّا فِى ٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٧٦﴾﴾ [آل عمران: ١٧٦].

□ **قال الرازي:** قال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حَظًّا فِى ٱلْءَاخِرَةِ ۖ﴾:

المسألة الأولى: أنه ردّ على المعتزلة، وتنصيص على أن الخير والشرّ بإرادة الله تعالى، قال القاضي: المراد أنه يريد الإخبار بذلك، والحكم به.

□ **قال الرازي:** واعلم أن هذا الجواب ضعيف من وجهين، الأول: أنه عُدول عن الظاهر...

المسألة الثانية: قالت المعتزلة: الإرادة لا تتعلق بالعدم، وقال أصحابنا: ذلك جائز، والآية دالّة على قول أصحابنا؛ لأنه قال: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حَظًّا فِى ٱلْءَاخِرَةِ ۖ﴾؛ فبيّن أن إرادته متعلقة بهذا العدم. قالت المعتزلة: المعنى: أنه تعالى ما أراد ذلك؛ كما قال: ﴿وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]. قلنا: هذا عدول عن الظاهر[(٢)].

ومما يدل على أثر المعتقد الإيجابي عند الرازي في ترجيحاته، بعد اطّلاعه على تفاسير أكابر المعتزلة؛ كأبي بكر الأصم[(٣)]، وأبي علي

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٧/ ٤.

(٢) مفاتيح الغيب ٩/ ٨٥.

(٣) القاضي أبو بكر الأصم الجهمي المعتزلي ولي قضاء مصر في أيام المعتصم والواثق =

الجبائي[1]، وأبي القاسم الكعبي[2]، وأبي مسلم الأصفهاني[3]، والقاضي عبد الجبار بن أحمد؛ ما جاء في تضعيفه لمن خصص ما ورد في فضلٍ في الآية التالية لشخص واحد، كعلي بن أبي طالب رضي الله عنه[4]؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ﴿٨﴾﴾ [الإنسان: ٨].

□ **قال الرازي:** لم يذكر أحد من أكابر المعتزلة، كأبي بكر الأصم، وأبي علي الجبائي، وأبي القاسم الكعبي، وأبي مسلم الأصفهاني، والقاضي عبد الجبار بن أحمد، في تفسيرهم أن هذه الآيات نزلت في حق علي بن أبي طالب عليه السلام. والواحدي من أصحابنا ذكر في كتاب «البسيط» أنها نزلت في حق عليّ عليه السلام، وصاحب «الكشاف» من المعتزلة ذكر هذه القصة...

□ **قال الرازي:** وهذه صيغة جمع، فتتناول جميع الشاكرين والأبرار، ومثل هذا لا يمكن تخصيصه بالشخص الواحد؛ لأن نظم السورة من أولها إلى هذا الموضع يقتضي أن يكون هذا بياناً لحال كل من كان من الأبرار والمطيعين، فلو جعلناه مختصاً بشخص واحد لفسد نظم السورة.

= وله تفسير وكتاب خلق القرآن وكتاب الحجة والرسل مات سنة إحدى ومئتين؛ سير أعلام النبلاء ٩/ ٤٠٢ (مرجع سابق)؛ الوافي بالوفيات ١٠/ ١٦٩ (مرجع سابق).

(١) أبو علي الجبائي محمد بن عبد الوهاب شيخ المعتزلة ت٣٠٤هـ؛ مرآة الجنان ٢/ ٢٤١ (مرجع سابق).

(٢) هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي المتكلم نسبة إلى بني كعب، وهو أحد مشايخ المعتزلة وتنسب إليه الطائفة الكعبية ت٣١٧هـ؛ البداية والنهاية ١١/ ١٦٤ (مرجع سابق).

(٣) أبو مسلم الأصفهاني، المعتزلي الملقب بالحافظ واسمه محمد بن بحر، وقيل: ابن عمر، وقيل: هو عمر بن يحيى وهو معروف بالعلم ذو تأليفات كثيرة ما يبين تفسير وغيره؛ التقرير والتحبير ٣/ ٥٩ ابن أمير الحاج، دار النشر: دار الفكر ـ بيروت، ١٤١٧هـ؛ تيسير التحرير ٣/ ١٨١ تأليف: محمد أمين المعروف بأمير بادشاه، دار النشر: دار الفكر ـ بيروت.

(٤) هو علي بن أبي طالب بن هاشم، ابن عم رسول الله ﷺ وكناه رسول الله ﷺ بأبي تراب وكان مقتله سنة أربعين؛ ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى ص٥٥ ـ ١١٥ محب الدين أحمد بن عبد الله الطبري، دار النشر: دار الكتب المصرية ـ مصر.

والثاني: أن الموصوفين بهذه الصفات مذكورون بصيغة الجمع؛ كقوله: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِن كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا ۝٥ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا ۝٦ يُوفُونَ بِٱلنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُۥ مُسْتَطِيرًا ۝٧ وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ۝٨﴾ [الإنسان: ٥ ـ ٨].

وهكذا إلى آخر الآيات، فتخصيصه بجمع معنيين خلاف الظاهر، ولا ينكر دخول علي بن أبي طالب عليه السلام فيه، ولكنه أيضاً داخل في جميع الآيات الدالّة على شرح أحوال المطيعين؛ فكما أنه داخل فيها فكذا غيره من أتقياء الصحابة والتابعين داخل فيها، فحينئذ لا يبقى للتخصيص معنى ألبتة، اللهمّ إلا أن يقال: السورة نزلت عند صدور طاعة مخصوصة عنه، ولكنه قد ثبت في أصول الفقه أن العبرة[1] بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب[2].

فالرازي في المثال السابق ضعّف القول بالتخصيص لشخص واحد فيما ورد في فضل في الآية السابقة، مستدلاً بقاعدة الظاهر، ويعضد ترجيحه بمضمون قاعدة السباق واللحاق، وقاعدة: «العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب».

ومن آثار معتقد الرازي وترجيحه في ضوء قواعد الترجيح المتعلقة بالنص القرآني مذهب أهل السنة والجماعة، وردّ قول المعتزلة في إنكار خلق الكفر؛ كما جاء في تفسيره لقوله تعالى:

﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ يَلْقَوْنَهُۥ بِمَآ أَخْلَفُوا۟ ٱللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا۟ يَكْذِبُونَ ۝٧٧﴾ [التوبة: ٧٧].

---

(١) ذكر الرازي هذه القاعدة في مواضع كثيرة في تفسيره، منها المواضع التالية في مفاتيح الغيب ٣/ ٥٣، ٣/ ١٣٢، ٥/ ٢٥، ٥/ ٦٦، ١٠/ ١٨٩، ١١/ ١٢٢، ١١/ ١٦٩، ١٢/ ٦٥. وانظر: في هذه القاعدة أضواء البيان ٢/ ٣٥٩ (مرجع سابق)؛ روح المعاني ٤/ ٢٤ (مرجع سابق)؛ تفسير البحر المحيط ١/ ٦٢٢ (مرجع سابق)؛ الزواجر ١/ ١٧٤ ابن حجر الهيثمي، دار النشر: المكتبة العصرية ـ لبنان، صيدا ـ بيروت، ١٤٢٠هـ، الطبعة الثانية، تم التحقيق والإعداد بمركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز؛ تيسير الكريم الرحمٰن ص٦٥ السعدي، دار النشر: مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م، تحقيق: ابن عثيمين؛ أضواء البيان ٢/ ٣٥٩ (مرجع سابق).

(٢) مفاتيح الغيب ٣٠/ ٢١٥.

◻ **قال الرازي:** قوله: ﴿فَأَعۡقَبَهُمۡ نِفَاقٗا﴾ فعل، ولا بد من إسناده إلى شيء تقدّم ذكره، والذي تقدم ذكره هو: الله جلّ ذكره، والمعاهدة، والتصدق، والصلاح، والبخل، والتولّي، والإعراض. ثم ذكر وجوهاً في أنه لا يجوز إسناد هذا الإعقاب إلى شيء من الأشياء التي تقدّم ذكرها.

ثم قال: فثبت بهذه الوجوه أنه لا يجوز إسناد هذا الإعقاب إلى شيء من الأشياء التي تقدم ذكرها إلا إلى الله سبحانه، فوجب إسناده إليه، فصار المعنى أنه تعالى هو الذي يعقب النفاق في قلوبهم؛ وذلك يدل على أن خالق الكفر في القلوب هو الله تعالى(١)، وهذا هو الذي قال الزجاج: إن معناه: أنهم لما ضلّوا في الماضي، فهو تعالى أضلّهم عن الدين في المستقبل.

ثم قال الرازي مستدلاً على من أنكر خلق الكفر:

والذي يؤكد القول بأن قوله: ﴿فَأَعۡقَبَهُمۡ نِفَاقٗا﴾ مسند إلى الله جلّ ذكره:

أنه قال: ﴿إِلَىٰ يَوۡمِ يَلۡقَوۡنَهُۥ﴾، والضمير في قوله تعالى: ﴿يَلۡقَوۡنَهُۥ﴾ عائد إلى الله تعالى، فكان الأَوْلى أن يكون قوله: ﴿فَأَعۡقَبَهُمۡ﴾ مسنداً إلى الله تعالى.

ثم قال الرازي: قال القاضي: المراد من قوله: ﴿فَأَعۡقَبَهُمۡ نِفَاقٗا فِي قُلُوبِهِمۡ﴾، أي: فأعقبهم العقوبة على النفاق، وتلك العقوبة هي حدوث الغمّ في قلوبهم، وضيق الصدر وما ينالهم من الذلّ والذمّ، ويدوم ذلك بهم إلى الآخرة.

قلنا: هذا بعيد؛ لأنه عدول عن الظاهر من غير حجة ولا شبهة، فإنْ ذكر أن الدلائل العقلية دلّت على أن الله تعالى لا يخلق الكفر؛ قابلنا دلائلهم بدلائل عقلية لو وُضعت على الجبال الراسيات لاندكّت(٢).

ونجد أثر الاعتقاد عند الرازي في ترجيحه حين يردّ على من فرّق

---

(١) أجمعت المعتزلة على أن الله سبحانه لم يخلق الكفر والمعاصي؛ مقالات الإسلاميين لعلي بن إسماعيل الأشعري ص٢٢٧، دار النشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، الطبعة الثالثة، تحقيق: هلموت ريتر.

(٢) مفاتيح الغيب ١٦/ ١١٣.

الضمائر في السياق الواحد ليصح مذهبه؛ كالمعتزلة الذين يرون أن البنية واعتدال المزاج شرط قبول الحياة. فإذا قلنا: إن الحجارة تهبط من خشية الله تعالى، فلا بدّ من وجود البنية واعتدال المزاج، وهو متعذر، فبالتالي يرجعون الضمير إلى القلوب وليس الحجارة. وهذا العود يخالف اتساق الضمائر في عودها جميعاً على الحجارة، كما قال الرازي[1] في تفسيره عند قوله تعالى:

﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَهِيَ كَٱلْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ ٱلْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ ٱلْأَنْهَٰرُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ ٱلْمَآءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٧٤﴾﴾ [البقرة: ٧٤].

واعلم أن فيه إشكالاً، وهو أن الهبوط من خشية الله ـ في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾ ـ صفة الأحياء العقلاء، والحجر جماد، فلا يتحقق ذلك فيه؛ فلهذا الإشكال ذكروا في هذه الآية وجوهاً:

أحدها: قول أبي مسلم خاصة، وهو أن الضمير في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْهَا﴾ راجع إلى القلوب، فإنه يجوز عليها الخشية، والحجارة لا يجوز عليها الخشية، وقد تقدم ذكر القلوب كما تقدّم ذكر الحجارة؛ أقصى ما في الباب أن الحجارة أقرب المذكورين، إلا أن هذا الوصف لما كان لائقاً بالقلوب دون الحجارة وجب رجوع هذا الضمير إلى القلوب دون الحجارة.

فهنا فرق أبو مسلم بين الضمائر في مرجعها، فالآية الكريمة: ﴿وَإِنَّ مِنَ ٱلْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ ٱلْأَنْهَٰرُ﴾، ﴿وَإِنَّ مِنْهَا﴾ أي: الحجارة ﴿لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ ٱلْمَآءُ﴾، فيجب في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾ أن يكون راجعاً إليها.

وهذا التفريق منه ليسلم مذهبه، فلو وحّد الضمائر لكانت الخشية للحجارة، وهذا لا يصح عند المعتزلة، فالحجارة لإثبات أنها تهبط من خشية الله تعالى لا بدّ من وجود البنية واعتدال المزاج، الذي هو عندهم شرط قبول الحياة، وهذا لا يوجد في الحجارة، فعاد بالضمير إلى القلوب.

---

(١) مفاتيح الغيب ٣/ ١٢٠.

ومما يبين أثر الاعتقاد في ترجيحات الرازي في ضوء قواعد الترجيح المتعلقة بالنص القرآني: ما جاء في إثباته لصفة العجب لله تعالى في تفسيره لقول الله تعالى:

﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ ﴿١٢﴾﴾ [الصافات: ١٢].

□ **قال الرازي:** قرأ حمزة[1]، والكسائي[2]: ﴿عَجِبْتُ﴾[3] بضم التاء، والباقون بفتحها.

. . . أما الذين قرأوا بالفتح، فقد احتجوا بوجوه:

الأول: أن القراءة بالضم تدلّ على إسناد العجب إلى الله تعالى، وذلك محال؛ لأن التعجب حالة تحصل عند الجهل بصفة الشيء، ومعلوم أن الجهل على الله محال.

والثاني: أن الله تعالى أضاف التعجب إلى محمد ﷺ في آية أخرى في هذه المسألة، فقال: ﴿وَإِن تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَءِذَا كُنَّا تُرَابًا﴾ [الرعد: ٥].

والثالث: أنه تعالى قال: ﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخُرُونَ ﴿١٢﴾﴾، والظاهر أنهم سخروا لأجل ذلك التعجب، فلما سخروا منه وجب أن يكون ذلك التعجب صادراً منه.

وأما الذين قرأوا بضم التاء، فقد أجابوا عن الحجة الأولى من وجوه:

الأول: أن القراءة بالضم لا نسلم أنها تدل على إسناد التعجب إلى الله

---

(١) حمزة الكوفي، حمزة بن حبيب بن عمارة بن إسماعيل الإمام أبو عمارة الكوفي مولى آل عكرمة بن ربعي التيمي الزيات. مات حمزة سنة ست وخمسين ومئة؛ معرفة القراء الكبار ١/١١١، ١١٨ الذهبي دار النشر: مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٤٠٤هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: بشار عواد معروف، شعيب الأرناؤوط، صالح مهدي عباس؛ الإتقان في علوم القرآن ١/١٩٨ (مرجع سابق).

(٢) الكسائي علي بن حمزة الكسائي الإمام أبو الحسن الأسدي مولاهم الكوفي المقرئ النحوي أحد الأعلام توفي سنة تسع وثمانين ومئة، معرفة القراء الكبار ١/١٢٠، ١٢٨ (مرجع سابق)؛ الإتقان في علوم القرآن ١/١٩٨ (مرجع سابق).

(٣) حجة القراءات لابن زنجلة ص٦٠٦ بدون اسم الناشر.

تعالى، وبيانه أنه يكون التقدير: قل يا محمد ﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ ﴿١٢﴾﴾...

الثاني: سلّمنا أن ذلك يقتضي إضافة التعجب إلى الله تعالى، فلِمَ قلتم: إن ذلك محال...

□ **قال الرازي:** وتحقيق القول فيه أن نقول: دلّ القرآن والخبر على جواز إضافة العجب إلى الله تعالى. أما القرآن، فقوله تعالى: ﴿وَإِن تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ﴾ [الرعد: ٥]... وأما الخبر، فقوله ﷺ: «**عجب ربكم من إياسكم وقنوطكم**»[(١)]، و«**عجب ربكم من شاب ليست له صبوة**»[(٢)]. وإذا ثبت هذا، فنقول: العجب من الله تعالى خلاف العجب من الآدميين، كما قال: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ ٱللَّهُ﴾ [الأنفال: ٣٠]، وقال: ﴿سَخِرَ ٱللَّهُ مِنْهُمْ﴾ [التوبة: ٧٩]، وقال تعالى: ﴿وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢]، والمكر والخداع والسخرية من الله تعالى بخلاف هذه الأحوال من العباد... والأقرب أن يقال: القراءة بالضم إن ثبت بالتواتر وجب المصير إليها، ويكون التأويل ما ذكرناه. وإن لم تثبت هذه القراءة بالتواتر، كانت القراءة بفتح التاء أولى، والله أعلم[(٣)].

ومما يبين أثر عقيدة الرازي في ترجيحاته ما جاء في ردّه على المعتزلة في التعلق بدلالة قراءة شاذة في إثبات نفي القدر، وذلك في تفسيره لقوله تعالى:

﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا۟ بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾ قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٤٩﴾﴾ [الأنعام: ١٤٨ ـ ١٤٩].

□ **قال الرازي:** فلو كان المراد من هذه الآية ما ذكرتم ـ يعني: المعتزلة في القدر ـ لوقع التناقض الصريح في كتاب الله تعالى، فإنه يوجب أعظم أنواع

---

(١) انظر: مشكل الحديث وبيانه ص١٩١، وعزاه إلى مسند أحمد لابن فورك الأصبهاني، دار النشر: عالم الكتب ـ بيروت، الطبعة الثانية، تحقيق: موسى محمد علي.
(٢) انظر: مشكل الحديث وبيانه ص١٩١، وعزاه إلى مسند أحمد (مرجع سابق).
(٣) مفاتيح الغيب ٢٦/ ١١٠، ١١١.

الطعن فيه. إذا ثبت هذا، فنقول: إنه تعالى حكى عن القوم أنهم قالوا: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا﴾، ثم ذكر عقيبه: ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾، فهذا يدلّ على أن القوم قالوا: لما كان الكل بمشيئة الله تعالى وتقديره كان التكليف عبثاً، فكانت دعوى الأنبياء باطلة ونبوّتهم ورسالتهم باطلة، ثم إنه تعالى بيّن أن التمسك بهذا الطريق في إبطال النبوة باطل؛ وذلك لأنه إلٰه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا اعتراض عليه لأحد في فعله، فهو تعالى يشاء الكفر من الكافر، ومع هذا فيبعث إليه الأنبياء ويأمره بالإيمان، وورود الأمر على خلاف الإرادة غير ممتنع.

فالحاصل أنه تعالى حكى عن الكفار أنهم يتمسكون بمشيئة الله تعالى في إبطال نبوة الأنبياء، ثم إنه تعالى بيّن أن هذا الاستدلال فاسد باطل، فإنه لا يلزم من ثبوت المشيئة لله في كل الأمور دفع دعوة الأنبياء.

فإن قالوا: هذا العذر إنما يستقيم إذ قرأنا قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ﴾ بالتشديد، وأما إذا قرأناه بالتخفيف، فإنه يسقط هذا العذر بالكلِّية.

فنقول: فيه وجهان:

الأول: أنا نمنع صحة هذه القراءة، والدليل عليه أنا بيّنّا أن هذه السورة من أولها إلى آخرها تدل على قولنا، فلو كانت هذه الآية دالة على قولهم لوقع التناقض، ولخرج القرآن عن كونه كلاماً لله تعالى، ويندفع هذا التناقض بأن لا تقبل هذه القراءة، فوجب المصير إليه.

الثاني: سلّمنا صحة هذه القراءة، لكنا نحملها على أن القوم كذّبوا في أنه يلزم من ثبوت مشيئة الله تعالى في كل أفعال العباد سقوط نبوة الأنبياء وبطلان دعوتهم، وإذا حملناه على هذا الوجه لم يبق للمعتزلة بهذه الآية تمسك ألبتة، والحمد لله الذي أعاننا على الخروج من هذه العهدة القوية، ومما يقوي ما ذكرناه ما رُوي[1]؛ ....

(١) ذكر هذا الأثر عن ابن عباس ابن حجر في التهذيب ٢١٦/٩، دار النشر: دار الفكر ـ بيروت، ١٤٠٤هـ، الطبعة الأولى؛ والمزي في تهذيب الكمال ٤٣٩/٢٥، دار النشر: =

أن ابن عباس[1]، قيل له بعد ذهاب بصره: ما تقول فيمن يقول: لا قدر؟

فقال: إن كان في البيت أحد منهم أتيت عليه، ويله! أما يقرأ: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾ [القمر: ٤٩]، ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا۟ وَءَاثَٰرَهُمْ﴾ [يس: ١٢][2].

في الموضع السابق حكى الله تعالى عن الكفار صريح قول المجبرة[3]، وهو قولهم: لو شاء الله منا أن لا نشرك لم نشرك، وتمسَّك المعتزلة بهذه الآية وفق تأويلهم في الردّ على الجبرية، وزعموا نفي القدر من سبعة أوجه، وتمسكوا بقراءة شاذّة وهي: (كَذَبُوا) بالتخفيف، وأن عذر الجبرية يسقط بقراءة التخفيف فقط، وذلك يدلّ على أن الذي تقوله المجبرة في هذه المسألة في إثبات القدر كذب، ثم نفى المعتزلة القدر، وقد ردّ عليهم الرازي بما تقدم، وأنه لا يلزم من ثبوت المشيئة لله في كل الأمور دفع دعوة الأنبياء، هذا على التسليم بصحة القراءة.

ومما يدل على أثر العقيدة عند الرازي في ترجيحه وفق قاعدة الترجيح «دلالة القراءة المتواترة مقدّمة على دلالة القراءة الشاذة»[4]، هو ما ذكر من ردِّه القراءة الشاذة، وأنها لا تصح لاستدلال المعتزلة في إثبات عذر الجبرية،

= مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٤٠٠هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. بشار عواد معروف؛ والخطيب البغدادي في تاريخه ٢/ ٣٧٥، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ.

(١) عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بن هاشم ابن عم رسول الله ﷺ، توفي بالطائف سنة ثمان وستين وصلى عليه محمد ابن الحنفية وقال: اليوم مات رباني الأمة، وقد كف بصره في أواخر عمره رضي الله عنه؛ معرفة القراء الكبار ١/ ٤٥ (مرجع سابق).

(٢) مفاتيح الغيب ١٣/ ١٨٦، ١٨٧.

(٣) الجبرية قالوا: لا قدرة للعبد أصلاً، وهم يزعمون أن العبد ليس قادراً على فعله، وقابلتهم المعتزلة فقالوا: إن جميع الأفعال الاختيارية من جميع الحيوانات بخلقها لا تعلق لها بخلق الله تعالى، فالجبرية غلوا في إثبات القدر فنفوا صنع العبد أصلاً، والمعتزلة نفاة القدر جعلوا العباد خالقين مع الله تعالى. انظر: شرح العقيدة الطحاوية ١/ ٤٩٣ (مرجع سابق)؛ الملل والنحل ١/ ٤٣ (مرجع سابق)؛ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ١/ ٦٨ الرازي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ١٤٠٢هـ، تحقيق: علي سامي النشار؛ المواقف ٣/ ٧١٢ (مرجع سابق)؛ منهاج السنة النبوية ١/ ٣٩٧ (مرجع سابق).

(٤) يأتي مزيد بيان لهذه القاعدة في المبحث الثالث من الفصل الثاني من الباب الثاني.

وقولهم: إن عذر الجبرية يستقيم على القراءة المتواترة، ويسقط على القراءة الشاذة، فقدّم الرازي دلالة القراءة المتواترة على دلالة القراءة الشاذة، وبيّن أن الأخذ بالقراءة الشاذة لا يصح، ووجَّه القراءة المتواترة في الردّ على ما ذهبت إليه الجبرية والمعتزلة.

ومن المواضع كذلك التي ردّ الرازي فيها على المعتزلة في مسألة القدر، ما جاء في تفسير قول الله تعالى:

﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِى ۖ وَمَن يُضْلِلْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴿١٧٨﴾﴾ [الأعراف: ١٧٨].

اعلم أنه تعالى لما وصف الضالّين بالوصف المذكور وعرّف حالهم بالمثل المذكور؛ بيّن في هذه الآية أن الهداية من الله، وأن الضلال من الله تعالى، وعند هذه اضطربت المعتزلة وذكروا في التأويل وجوهاً كثيرة:

الأول: وهو الذي ذكره الجبائي[1]، وارتضاه القاضي؛ أن المراد: مَن يهده الله إلى الجنة والثواب في الآخرة، فهو المهتدي في الدنيا السالك طريقة الرشد فيما كلف، فبيّن الله تعالى أنه لا يهدي إلى الثواب في الآخرة إلا مَن هذا وصفه، ومن يُضلله عن طريق الجنة فأولئك هم الخاسرون.

والثاني: قال بعضهم: إن في الآية حذفاً، والتقدير: من يهده الله فَقُبِل وتمسك بهداه فهو المهتدي، ومن يضلل بأن لم يُقبل فهو الخاسر.

الثالث: أن يكون المراد ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ﴾، بمعنى: أن من وصفه الله بكونه مهتدياً فهو المهتدي؛ لأن ذلك كالمدح ومدح الله لا يحصل إلا في حق من كان موصوفاً بذلك الوصف الممدوح، ﴿وَمَن يُضْلِلِ﴾؛ أي: ومن وصفه الله بكونه ضالاً ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾.

والرابع: أن يكون المراد: من يهده الله بالألطاف وزيادة الهدى، فهو المهتدي. ومن يضلل عن ذلك لما تقدم منه من سوء اختياره، فأُخرج لهذا

---

(١) أبو علي الجبائي محمد بن عبد الوهاب شيخ المعتزلة ت٣٠٤هـ؛ مرآة الجنان ٢/ ٢٤١ (مرجع سابق).

السبب بتلك الألطاف من أن يؤثر فيه، فهو من الخاسرين.

◘ **قال الرازي:** واعلم أنا بينّا أن الدلائل العقلية القاطعة قد دلت على أن الهداية والإضلال لا يكونان إلا من الله؛ من وجوه:

الأول: أن الفعل يتوقف على حصول الداعي، وحصول الداعي ليس إلا من الله، فالفعل ليس إلا من الله.

الثاني: أن خلاف معلوم الله ممتنع الوقوع، فمن علم الله منه الإيمان لم يقدر على الكفر، وبالضدّ.

الثالث: أن كل أحد يقصد حصول الإيمان والمعرفة، فإذا حصل الكفر عقيبه علمنا أنه ليس منه، بل من غيره.

ثم نقول: أما التأويل الأول، فضعيف؛ لأنه حمل قوله: ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ﴾ على الهداية في الآخرة إلى الجنة. وقوله: ﴿فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِىۖ﴾ على الاهتداء إلى الحق في الدنيا، وذلك يوجب ركاكة في النظم، بل يجب أن تكون الهداية والاهتداء راجعين إلى شيء واحد حتى يكون الكلام حسن النظم.

وأما الثاني، فإنه التزام لإضمار زائد، وهو خلاف اللفظ، ولو جاز فتح باب أمثال هذه الإضمارات لانقلب النفي إثباتاً، والإثبات نفياً، ويخرج كلام الله ﷻ من أن يكون حجة، فإن لكل أحد أن يضمر في الآية ما يشاء، وحينئذ يخرج الكل عن الإفادة.

وأما الثالث، فضعيف؛ لأن قول القائل: (فلان هدى فلاناً) لا يفيد في اللغة البتة أنه وصفه بكونه مهتدياً، وقياس هذا على قوله: (فلان ضلل فلاناً وكفّره) قياس في اللغة، وأنه في نهاية الفساد.

والرابع أيضاً باطل؛ لأن كل ما في مقدور الله تعالى من الألطاف فقد فعله عند المعتزلة في حق جميع الكفار، فحمل الآية على هذا التأويل بعيد، والله أعلم[1].

---

(١) مفاتيح الغيب ١٥/٤٨، ٤٩.

ويتضح المثال حين نعلم أن المعتزلة قدرية في القضاء والقدر، ويريدون إبطال قول أهل السنة في القدر، وأن الله لم يخلق أفعال العباد، وينكرون خلق أفعال العباد ويرون أن أفعال العباد واقعة بخلقهم وإيجادهم استقلالاً، وأن العامل مستحق دخول الجنة على ربّه بعمله، فعندهم تمتنع قدرة الرب على عين مقدور العبد(١).

في ضوء معتقدهم هذا فسروا الآية السابقة بالأوجه الأربع التي ذكرها الرازي، ثم ردّ عليهم في الوجه الأول بقاعدة السياق، وأن قولهم يوجب ركاكة في النظم.

وردّ عليهم في الوجه الثاني بمضمون قاعدة: «القول بالاستقلال مقدّم على القول بالإضمار»(٢).

وردّ عليهم في الوجه الثالث بمضمون قاعدة:

«في تفسير القرآن بمقتضى اللغة يراعى المعنى الأغلب والأشهر والأفصح، دون الشاذ أو القليل»(٣).

إن ترجيح الرازي هنا في ضوء قواعد الترجيح التي رجح بها تبين أثر عقيدته وترجح ما ذهب إليه من بطلان تأويلات المعتزلة المبنية على معتقدهم في القدر، وأن الإنسان يخلق فعل نفسه.

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية ص٤٩٥ (مرجع سابق)؛ شرح قصيدة ابن القيم ١/ ١١٤ (مرجع سابق)؛ التوحيد للماتريدي ص٩٢، دار النشر: دار الجامعات المصرية ـ الإسكندرية، تحقيق: د. فتح الله خليف؛ شرح المقاصد في علم الكلام ٢/ ١٣٥، ١٣٦ (مرجع سابق)؛ الصفدية ١/ ١٥٢ (مرجع سابق).

(٢) رجح بمضمون هذه القاعدة الرازي في مفاتيح الغيب ١٤٨/٢١ حيث قال: ومن المعلوم أن حمل اللفظ على المجاز المتعارف المشهور أولى من حمله على ما يحتاج معه إلى الإضمار. وانظر: البحر المحيط لأبي حيان ١/ ١٥٩ (مرجع سابق).

(٣) انظر: مفاتيح الغيب ٧/ ٨١؛ جامع البيان ٤/ ٢٢٣ الطبري، دار النشر: دار الفكر ـ بيروت، ١٤٠٥هـ؛ تاريخ الطبري ١/ ٣٨، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت ؛ تفسير البحر المحيط ٢/ ٢٨١ (مرجع سابق)؛ قواعد التفسير ١/ ٢١٣ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح ٢/ ٣٦٩ (مرجع سابق).

وكذلك في ردِّه على المعتزلة في مسألة الرؤية في تفسيره لقول الله تعالى:

﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّٗا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقٗاۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبۡحَٰنَكَ تُبۡتُ إِلَيۡكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ١٤٣﴾ [الأعراف: ١٤٣].

□ **قال الرازي:** قال أصحابنا: هذه الآية تدل على أنه سبحانه يجوز أن يرى...

ثم ذكر الرازي أقوال المعتزلة في الرؤية، وذكر منها:

أن موسى عليه السلام سأل ربه من عنده معرفة باهرة باضطرار، وأهل هذا التأويل مختلفون، فمنهم من يقول: سأل ربه المعرفة الضرورية، ومنهم من يقول: بل سأله إظهار الآيات الباهرة التي عندها تزول الخواطر والوساوس عن معرفته، وإن كانت من فعله كما نقوله في معرفة أهل الآخرة...

ثم قال الرازي: فهذا مجموع أقوال المعتزلة في تأويل هذه الآية.

ثم ذكر أن هذا التأويل بعيد، قال:

ويدل عليه وجوه... أن على هذا التقدير يكون معنى الآية: أرني أمراً أنظر إلى أمرك، ثم حذف المفعول والمضاف، إلا أن سياق الآية يدل على بطلان هذا، وهو قوله: ﴿أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي﴾ ﴿فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ﴾ ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ﴾، ولا يجوز أن يُحمل جميع هذا على حذف المضاف[1].

وكذلك ما جاء في تفسيره لقول الله تعالى:

﴿يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ ٱلۡأَمۡرِ مِن شَيۡءٖۗ قُلۡ إِنَّ ٱلۡأَمۡرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِۗ﴾ [آل عمران: ١٥٤].

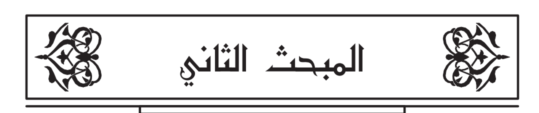
□ **قال الرازي:** احتجّ أصحابنا بهذه الآية على أن جميع المحدثات بقضاء الله وقدره؛ وذلك لأن المنافقين قالوا: إن محمداً لو قبل منا رأينا ونصحنا لما وقع في هذه المحنة، فأجاب الله عنه بأن الأمر كله لله، وهذا

(١) مفاتيح الغيب ١٤/١٨٦، ١٨٧، ١٨٨.

الجواب إنما ينتظم لو كانت أفعال العباد بقضاء الله وقدره ومشيئته؛ إذ لو كانت خارجة عن مشيئته لم يكن هذا الجواب دافعاً لشبهة المنافقين، فثبت أن هذه الآية دالّة على ما ذكرنا[1].

مما تقدم تبين أثر عقيدة الرازي في ترجيحاته، وأن هناك آثاراً سلبية بسبب خلل في المعتقد أنتجت تأويلاً في بعض الصفات، والأكثر من آثار عقيدته في ترجيحاته في ضوء قواعد الترجيح المتعلقة بالنص القرآني، كانت آثاراً إيجابية، ينتصر من خلالها لمذهب السلف.

(١) مفاتيح الغيب ٣٩/٩، ٤٠.



المبحث الثاني

التعريف بتفسير الرازي «مفاتيح الغيب» وبيان منهجه فيه

اسم التفسير:

سمّاه الرازي «مفاتيح الغيب»[1]، وهو المعروف بالتفسير الكبير[2]، وهو قمة نتاج الرازي[3]. ولقد طُبع هذا الكتاب عدة طبعات، منها:

١ ـ بولاق (١٢٧٩هـ)، ٦ أجزاء.

٢ ـ العميرة (١٣٠٠هـ)، ٨ أجزاء، وأُعيدت نفس الطبعة (١٣٢٤هـ).

٣ ـ الحسينية (١٣٢٧هـ)، ٨ أجزاء.

٤ ـ استنبول (١٣٠٧هـ)، ٨ أجزاء.

٥ ـ القاهرة، المطبعة البهية المصرية (١٣٥٢هـ)، وعن هذه الأخيرة أخذت صورة من قِبل دار الكتب العلمية، طهران.

٦ ـ دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، (١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م)[4].

لقد مكث الرازي في تفسيره قرابة ثمان سنوات، يظهر ذلك من طريق

---

(١) تاريخ الإسلام ٢١٦/٤٣ (مرجع سابق).

(٢) كشف الظنون ١٧٥٦/٢ (مرجع سابق)؛ اكتفاء القنوع ص١١٥ (مرجع سابق)؛ عيون الأنباء ص٤٧٠ (مرجع سابق).

(٣) المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي، د. محمد العريبي ـ ط: دار الفكر اللبناني ـ بيروت، الطبعة الأولى ـ ١٩٩٢م.

(٤) وهي الطبعة التي اعتمدتها في هذه الرسالة.

التتبع للتواريخ في ثنايا التفسير، وفي خواتيم بعض السور، فقد وضع تفسيره من سنة (٥٩٥هـ)، وهو تاريخ إتمامه لتفسير سورة آل عمران، حيث قال:

تم تفسير هذه السورة بفضل الله وإحسانه يوم الخميس أول ربيع الآخر، سنة خمس وتسعين وخمسمائة[١].

إلى سنة (٦٠٣هـ)، حيث قال في نهاية تفسير سورة الدخان:

تم تفسير هذه السورة ليلة الثلاثاء في نصف الليل الثاني عشر من ذي الحجة، سنة ثلاث وستمائة[٢].

ويتجلى من خلال استعراض التواريخ المضبوطة في نهايات تفاسير السور أن الفخر لم يكن يتبع في تفسيرها ترتيبها في المصحف، فسورة الأنفال كان تاريخ الانتهاء منها، كما يقول الرازي في نهايتها:

تم تفسير هذه السورة ولله الحمد والشكر كما هو أهله ومستحقه يوم الأحد في رمضان سنة إحدى وستمائة[٣].

وسورة التوبة فرغ المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ من تفسيرها في يوم الجمعة الرابع عشر من رمضان سنة إحدى وستمائة[٤]، بينما كان الانتهاء من تفسير سورة هود في شهر رجب من نفس السنة، حيث قال الرازي:

«تمّ تفسير هذه السورة قبل طلوع الصبح ليلة الاثنين من شهر رجب، ختمه الله بالخير والبركة، سنة إحدى وستمائة»[٥].

وكان الانتهاء من سورة يوسف في السابع من شهر شعبان من نفس السنة، حيث يقول الرازي:

---

(١) مفاتيح الغيب ٩/ ١٢٧.

(٢) مفاتيح الغيب ٢٧/ ٢١٨.

(٣) مفاتيح الغيب ١٥/ ١٧٠، ١٧١، وكذلك الانتهاء من تفسير سورة التوبة، حيث قال الرازي: فرغ المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ من تفسيرها في يوم الجمعة الرابع عشر من رمضان سنة إحدى وستمائة والحمد لله وحده والصلاة على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين، مفاتيح الغيب ١٦/ ١٨٩.

(٤) مفاتيح الغيب ١٦/ ١٨٩.

(٥) مفاتيح الغيب ١٨/ ٦٦.

«تمّ تفسير هذه السورة بحمد الله تعالى يوم الأربعاء السابع من شعبان، خُتم بالخير والرضوان، سنة إحدى وستمائة»(١).

وكان ختام تفسير سورة الرعد في الثامن من شهر شعبان، من نفس السنة، قال الرازي:

«تمّ تفسير هذه السورة يوم الأحد الثامن عشر من شعبان سنة إحدى وستمائة»(٢).

ومعلوم أن السور هود، ويوسف، والرعد، تأتي بالترتيب بعد سورة الأنفال وسورة التوبة.

ومن الثابت أن الرازي شرع في كتابة تفسيره بعد أن اكتملت أدواته العلمية، وبلغ تمام نضجه العقلي(٣)، وبعد أن تقدم له تصنيف قدر كبير من الكتب؛ يظهر ذلك في إحالته على عدد من كتبه، مثل قوله: (ولنا كتاب مفرد في إثبات تنزيه الله تعالى عن الجسمية والمكان، سميناه بـ«تأسيس التقديس»، مَن أراد الإطناب في هذا الباب، فليرجع إليه»(٤).

وقوله: «واعلم أنه لا سبيل إلى استقصاء مذاهب العالم في هذا الموضع، ومن أراد ذلك فليطالع كتابنا الذي سميناه بـ«الرياض المونقة»(٥).

وقال: «والوجه الثالث وهو الذي أوردناه على الأطباء في كتابنا الكبير

---

(١) مفاتيح الغيب ١٨/ ١٨٢.

(٢) مفاتيح الغيب ١٩/ ٥٦.

(٣) نظرية المعرفة عند الرازي من خلال تفسيره، د. محمد العربي ص٦٧، ط: دار الفكر العربي ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

(٤) مفاتيح الغيب ٢٧/ ١٥ قال شيخ الإسلام ابن تيمية: وقد كتبت في هذا ما يجيء عدة مجلدات وذكرت فيها مقالات الطوائف جميعها وحججها الشرعية والعقلية واستوعبت ما ذكره الرازي في كتاب «تأسيس التقديس» «ونهاية العقول» وغير ذلك حتى أتيت على مذاهب الفلاسفة المشائين اصحاب أرسطو وغير المشائين متقدميهم ومتأخريهم؛ الفتاوى ٣/ ٢٢٦، ٢٢٧ (مرجع سابق).

(٥) مفاتيح الغيب ١٨/ ٦١.

في الطب»[1].

وقال: «وقد أطنبنا في تقريره في كتاب «المحصول من الأصول» »[2].

تباين الآراء حول قيمة تفسير الرازي:

كتاب «مفاتيح الغيب» مميز في طريقة تعاطيه مع كلام الله تعالى، وموضوعاته وقضاياه مما أثار الجدل الكبير حوله[3].

قال أبو حيان: وهكذا جرت عادتنا أن كل قاعدة في علمٍ من العلوم يرجع في تقريرها إلى ذلك العلم، ونأخذها في علم التفسير مسلمةً من ذلك العلم، ولا نطول بذكر ذلك في علم التفسير، فنخرج عن طريقة التفسير كما فعله أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي، المعروف بابن الخطيب الري، فإنه جمع في كتابه في التفسير أشياء كثيرة طويلة لا حاجة بها في علم التفسير، ولذلك حكي عن بعض المتطرفين من العلماء أنه قال: فيه كل شيء إلا التفسير[4].

وقال تاج الدين السبكي: فيه كل شيء مع التفسير[5].

ويذهب ابن كثير إلى أن القدماء يأخذون عليه أنه يقرر الشبهة من جهة الخصوم بعبارات كثيرة، ويجيب عن ذلك بأدنى إشارة[6].

وأورد ابن حجر في «اللسان»: وكان يُعاب بإيراد الشبه الشديدة ويقصر في حلِّها، حتى قال بعض المغاربة: يورد الشبه نقداً، ويحلها نسيئة[7].

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٠/ ٦١.

(٢) مفاتيح الغيب ١٦/ ١٨٠.

(٣) موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي، المقدمة، د. سميح دغيم. ط: مكتبة لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

(٤) تفسير البحر المحيط ١/ ٥١١ (مرجع سابق)، وقد تأثر أبو حيان بالرازي في تفسيره البحر المحيط. وانظر لذلك بحث في: مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود، العدد ٤٣، رجب ١٤٢٤هـ، من ص١٥ إلى ص٩٣ لـ د. بدر البدر.

(٥) الوافي بالوفيات ٤/ ١٧٩ (مرجع سابق).

(٦) انظر: البداية والنهاية ١٣/ ٥٥ (مرجع سابق).

(٧) لسان الميزان ٤/ ٤٢٧ (مرجع سابق).

ويكتفي جولد تسيهر بإشارة وجيزة عن تفسير الرازي في كتابه «مذاهب التفسير الإسلامي»، حيث يعده خاتمة أدب التفسير المثمر الأصيل الذي يلاحظ فيه الرازي ما تستنبطه مدرسة المعتزلة عن طريق التفسير، ويرد عليها من حين إلى آخر بطريقة وافية[1].

ويعود هذا التضارب في الآراء إلى اشتمال «مفاتيح الغيب» على أشياء لا عهد لأحد بها في كتب التفسير المعروفة.

والحقيقة أن الرازي قد تنبّه إلى خروجه عن المألوف، وإلى أنه يختط طريقة جديدة ترتكز على قائمة طويلة من الاستمدادات لتفسير الآية لم تكن موجودة عند غيره، وهو كان يدرك بأن الإكثار من علم الهيئة والنجوم في تفسير القرآن هو على خلاف المعتاد، ويردّ على الذين يعيبون طريقته[2]، فيقول:

«وربما جاء بعض الجهال والحمقى وقال: إنك أكثرت في تفسير كتاب الله من علم الهيئة والنجوم، وذلك على خلاف المعتاد، فيقال لهذا المسكين: إنك لو تأملت في كتاب الله حق التأمل لعرفت فساد ما ذكرته، وتقريره من وجوه:

الأول: أن الله تعالى ملأ كتابه من الاستدلال على العلم والقدرة والحكمة بأحوال السماوات والأرض، وتعاقب الليل والنهار، وكيفية أحوال الضياء والظلام، وأحوال الشمس والقمر والنجوم، وذكر هذه الأمور في أكثر السور وكررها وأعادها مرة بعد أخرى، فلو لم يكن البحث عنها والتأمل في أحوالها جائزاً لما ملأ الله كتابه منها.

والثاني: أنه تعالى قال: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَـٰهَا وَزَيَّنَّـٰهَا

---

(١) مذاهب التفسير الإسلامي ص١٤٦ للمستشرق جولد تسيهر ط: دار اقرأ ـ بيروت، الطبعة الثانية ـ ١٤٠٣هـ ـ.

(٢) موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي، المقدمة، د. سميح دغيم (مرجع سابق).

﴿وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ ۝٦﴾ [ق: ٦]، فهو تعالى حثّ على التأمل في أنه كيف بناها، ولا معنى لعلم الهيئة إلا التأمل في أنه كيف بناها، وكيف خلق كل واحدٍ منها؟!

والثالث: أنه تعالى قال: ﴿لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۝٥٧﴾ [غافر: ٥٧]، فبيّن أن عجائب الخلقة وبدائع الفطرة في أجرام السماوات أكثر وأعظم وأكمل مما في أبدان الناس، ثم أنه تعالى رغّب في التأمل في أبدان الناس، بقوله: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ۝٢١﴾ [الذاريات: ٢١]، فما كان أعلى شأناً وأعظم برهاناً منها أولى بأن يجب التأمل في أحوالها ومعرفة ما أودع الله فيها من العجائب والغرائب.

والرابع: أنه تعالى مدح المتفكرين في خلق السماوات والأرض، فقال: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ۝١٩١﴾ [آل عمران: ١٩١]، ولو كان ذلك ممنوعاً منه لما فعل.

والخامس: أن من صنّف كتاباً شريفاً مشتملاً على دقائق العلوم العقلية والنقلية، بحيث لا يساويه كتاب في تلك الدقائق، فالمعتقدون في شرفه وفضيلته فريقان: منهم من يعتقد كونه كذلك على سبيل الجملة، من غير أن يقف على ما فيه من الدقائق واللطائف على سبيل التفصيل والتعيين، ومنهم من وقف على تلك الدقائق على سبيل التفصيل والتعيين. واعتقاد الطائفة الأولى وإن بلغ إلى أقصى الدرجات في القوة والكمال إلا أن اعتقاد الطائفة الثانية يكون أكمل وأقوى وأوفى أيضاً، فكل من كان وقوفه على دقائق ذلك الكتاب ولطائفه أكثر كان اعتقاده في عظمة ذلك المصنف وجلالته أكمل»[(١)].

ولعلّ أدق دراسة وأصح حكماً ما نجده عند الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور، حين قال:

على أن الفخر الرازي لم يكن فيما أورد من مسائل العلوم جالباً إياها على وجه الاستكثار والاستطراد، وإنما هو سائر في ذلك على طريقة قويمة تسير على اعتبار أن المطلوب الأول إنما هو معنى الآية؛ إذ يأخذ في بيان

---

(١) مفاتيح الغيب ١٤/ ٩٩ (مرجع سابق).

مفادها الأصلي موقفاً على محل استخراجه من التركيب بحسب قوانين العربية، ونكت بلاغتها مقتصداً في ذلك غير مسرف، ثم يذهب في تربية ذلك المعنى وتوسيعه مذهب الإبانة والتفصيل، مجتهداً في ربط أوصال الكلام وأحكام تسلسل المعاني، والتنبيه على تولد بعضها من بعض حتى تنتهي بذاتها إلى المساس بمطالب حكمية ومسائل علمية يسوقها حينئذ على أنها خلق متممة لسلسلة المعنى المرتبط بأصل المفاد القرآني على أحكم وجه من الربط[١].

مصادر الرازي في تفسيره:

لقد تنوعت مصادر الرازي في تفسيره، واحتوت فنوناً من العلم، وقد ذكر المؤلف كثيراً من أسماء هذه المصادر وأسماء مؤلفيها صراحة، وفي بعض الأحيان كان يشير إلى علماء ومؤلفين تأثير بهم واطلع على مؤلفاتهم وأورد آراءهم، لكنه لا ينص على هذه المؤلفات التي اطّلع عليها، ففي علم التفسير كان من مصادره ما يلي:

أولاً:

١ ـ تفسير الطبري، واسمه جامع البيان في تفسير القرآن[٢].

٢ ـ معاني القرآن، للزجاج[٣].

٣ ـ تفسير الثعلبي[٤].

٤ ـ تفاسير الواحدي: الوسيط[٥]، والبسيط[٦].

٥ ـ أحكام القرآن، لأبي بكر الرازي الجصاص[٧].

---

(١) التفسير ورجاله ص٩٢ (مرجع سابق).
(٢) مفاتيح الغيب ١٠/١٨، ٤١.
(٣) مفاتيح الغيب ٤/٨، ٦/١٦.
(٤) مفاتيح الغيب ١/١٦٢، ٢٢/٣.
(٥) مفاتيح الغيب ٩/٥٥.
(٦) مفاتيح الغيب ٥/٦٦، ٥/١٥٢.
(٧) مفاتيح الغيب ٤/١٠٢، ٦/٥٦.

ثانياً: تفاسير المعتزلة، ومنها:

١ ـ تفسير قطرب، وهو محمد بن المستنير (ت٢٠٦هـ)[(١)].

٢ ـ تفسير الأخفش، وهو سعيد بن مَسْعَدة (ت٢١٥هـ)[(٢)].

٣ ـ تفسير الجُبّائيّ، (ت٣٠٤هـ)[(٣)].

٤ ـ تفسير الكعبي، (ت٣١٧هـ)[(٤)].

٥ ـ تفسير أبي هاشم، (ت٣٢١هـ)[(٥)].

٦ ـ تفسير القاضي عبد الجبار، (ت٤١٥هـ)[(٦)].

٧ ـ تفسير أبي مسلم الأصبهاني، (ت٤٥٩هـ)[(٧)].

وقد كانت هذه التفاسير الخمسة الأخيرة هي أبرز التفاسير التي حاول الرازي أن يتناول ما كُتب منها عن قضايا الاعتزال[(٨)].

٨ ـ تفسير الكشاف، للزمخشري[(٩)].

ثالثاً: كتب السنة:

١ ـ موطأ مالك[(١٠)].

٢ ـ صحيح البخاري[(١١)].

---

(١) مفاتيح الغيب ١/٤٨، ٢/٨.

(٢) مفاتيح الغيب ١/٥٢، ٣/٢٠١.

(٣) مفاتيح الغيب ٢/٦٥، ٢/١٣١.

(٤) مفاتيح الغيب ٢/٤٣، ٤/١٣٣.

(٥) مفاتيح الغيب ٧/٤٥، ١٤/٣٣.

(٦) مفاتيح الغيب ٢/٨٩، ٣/٢١.

(٧) مفاتيح الغيب ٣/٨٣، ٣/١٠٠.

(٨) اتجاهات فخر الدين الرازي في تفسير القرآن الكريم ص٣٠١، فؤاد فهمي، رسالة دكتوراه، جامعة الإسكندرية، كلية الآداب، ١٣٨٣هـ.

(٩) مفاتيح الغيب ٢/١٩، ٣/١٣٢.

(١٠) مفاتيح الغيب ١/٧٤، ٥/١٤١.

(١١) مفاتيح الغيب ١/١٦٨، ٤/١٦.

٣ ـ صحيح مسلم[١].

٤ ـ سنن أبي داود[٢].

٥ ـ جامع أبي عيسى الترمذي[٣].

٦ ـ معالم السنن، للخطابي[٤].

٧ ـ السنن الكبرى، للبيهقي[٥].

٨ ـ شرح السنة، للبغوي[٦].

رابعاً: كتب اللغة:

١ ـ كتاب العين، للخليل بن أحمد[٧].

٢ ـ الكتاب، لسيبويه[٨].

٣ ـ إصلاح المنطق، لابن السكيت[٩].

٤ ـ تهذيب اللغة، للأزهري[١٠].

٥ ـ الصحاح، للجوهري[١١].

٦ ـ دلائل الإعجاز، لعبد القاهر الجرجاني[١٢].

٧ ـ المفصل، للزمخشري[١٣].

---

(١) مفاتيح الغيب ٣/٥٦، ٦٠.
(٢) مفاتيح الغيب ٥/٦٦، ٦/٣٦.
(٣) مفاتيح الغيب ١/١٧٥، ٢٣/١٢١.
(٤) مفاتيح الغيب ٦/٨٨، ٩/١٨٨.
(٥) مفاتيح الغيب ١/٥٩، ١٦٨.
(٦) مفاتيح الغيب ٤/١٠٣، ١٢٣.
(٧) مفاتيح الغيب ٣/١٠٠، ٤/١٤٣.
(٨) مفاتيح الغيب ١/٤٤، ٦/١٤٤.
(٩) مفاتيح الغيب ١٨/١٥٧، ١٩/١٤٣.
(١٠) مفاتيح الغيب ٢/٨٩، ٦/٨٦.
(١١) مفاتيح الغيب ٤/٨٩، ٢٧/١٠٢.
(١٢) مفاتيح الغيب ٦/٥، ١٣/٧٦.
(١٣) مفاتيح الغيب ١/٢٨، ٣٩.

خامساً: كتب الكلام والتصوف والوعظ:

١ ـ الشفا، لابن سيناء[1].

٢ ـ الإشارات، لابن سيناء[2].

٣ ـ إحياء علوم الدين، للغزالي[3].

٤ ـ المنقذ من الضلال، للغزالي[4].

٥ ـ التوحيد، لابن خزيمة[5].

سادساً: كتب السيرة والتاريخ والتراجم:

١ ـ المغازي، لابن إسحاق[6].

٢ ـ مناقب الإمام الشافعي، للبيهقي[7].

٣ ـ تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي[8].

سابعاً: كتب الفقه والأصول:

١ ـ الأُم، للشافعي[9].

٢ ـ الرسالة، للشافعي[10].

٣ ـ الشامل، في فروع الشافعية، لأبي نصر المعروف بابن الصباغ[11].

---

(١) مفاتيح الغيب ٣/ ١٨٩، ٤/ ١٦٣.

(٢) مفاتيح الغيب ١٣/ ١٢.

(٣) مفاتيح الغيب ١٠/ ٦١، ١٨/ ١٤٠.

(٤) مفاتيح الغيب ٣٢/ ٤٠.

(٥) مفاتيح الغيب ٢٧/ ١٣٠.

(٦) مفاتيح الغيب ٩/ ٤٢، ٦٣.

(٧) مفاتيح الغيب ١٥/ ٥٣.

(٨) مفاتيح الغيب ٢/ ٤٣، ٤٤.

(٩) مفاتيح الغيب ١/ ٥٩.

(١٠) مفاتيح الغيب ٤/ ١٠٢.

(١١) مفاتيح الغيب ١/ ١٧٧.

تفسير القرآن بالقرآن:

عنى الرازي بهذا النوع من البيان في تفسيره، فهو يورد الآيات المتشابهة والمتماثلة في اللفظ ويحمل بعضها على بعض[1]، ومن ذلك:

ما ذكره في تفسير قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢﴾ [البقرة: ٢]، وقال:

واعلم أن التقوى هي الخشية، قال في أول النساء: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ﴾ [النساء: ١]، ومثله في أول الحج، وفي الشعراء: ﴿إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ ۝١٠٦﴾ [الشعراء: ١٠٦]؛ يعني: ألا تخشون الله، وكذلك قال هود وصالح ولوط وشعيب لقومهم، وفي العنكبوت قال إبراهيم لقومه: ﴿ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱتَّقُوهُ﴾ [العنكبوت: ١٦]؛ يعني: اخشوه، وكذا قوله: ﴿ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ﴾ [آل عمران: ١٠]، ﴿وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ﴾ [البقرة: ١٩٧]، ﴿وَٱتَّقُواْ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا﴾ [البقرة: ٤٨]. واعلم أن حقيقة التقوى، وإن كانت هي التي ذكرناها، إلا أنها قد جاءت في القرآن والغرض الأصلي منها الإيمان تارة، والتوبة أخرى، والطاعة ثالثة، وترك المعصية رابعاً، والإخلاص خامساً.

أما الإيمان، فقوله تعالى: ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ﴾ [الفتح: ٢٦]، أي: التوحيد، ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَغُضُّونَ أَصْوَٰتَهُمْ عِندَ رَسُولِ ٱللَّهِ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱمْتَحَنَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَىٰ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ ۝٣﴾ [الحجرات: ٣]، وفي الشعراء: ﴿قَوْمَ فِرْعَوْنَ أَلَا يَتَّقُونَ ۝١١﴾ [الشعراء: ١١]، أي: ألا يؤمنون. وأما التوبة، فقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوْاْ﴾ [الأعراف: ٩٦]، أي: تابوا. وأما الطاعة، فقوله في النحل: ﴿أَنْ أَنذِرُوٓاْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱتَّقُونِ﴾ [النحل: ٢]، وفيه أيضاً: ﴿أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ تَتَّقُونَ﴾ [النحل: ٥٢]، وفي المؤمنون: ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ

---

(١) مفاتيح الغيب ومنهج الرازي في تفسيره في هذا الكتاب ص٢٢٢، تحقيق ودراسة: جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، ماجستير، الطالب: عبد الرحيم الطحان، إشراف: محمد القيعي.

﴿فَٱتَّقُونِ ۝٥٢﴾ [المؤمنون: ٥٢]. وأما ترك المعصية، فقوله: ﴿وَأْتُواْ ٱلْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَٰبِهَاۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ﴾ [البقرة: ١٨٩]، أي: فلا تعصوه. وأما الإخلاص، فقوله في الحج: ﴿فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى ٱلْقُلُوبِ﴾ [الحج: ٣٢]، أي: من إخلاص القلوب، فكذا قوله: ﴿وَإِيَّٰىَ فَٱتَّقُونِ﴾ [البقرة: ٤١].

واعلم أن مقام التقوى مقام شريف، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ ۝١٢٨﴾ [النحل: ١٢٨]، وقال: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْۚ﴾ [الحجرات: ١٣]. . . ولو لم يكن للمتقي فضيلة إلا ما في قوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢] كفاه؛ لأنه تعالى بيّن أن القرآن هدى للناس في قوله: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ثم قال هاهنا في القرآن: إنه هدى للمتقين، فهذا يدل على أن المتقين هم كل الناس، فمن لا يكون متقياً كأنه ليس بإنسان(١).

ومن الأمثلة كذلك، ما جاء في تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤]، وقال:

اعلم أنه سبحانه بيّن أن له معك عهداً ولك معه عهداً، وبيّن أنك متى تفي بعهدك، فإنه سبحانه يفي أيضاً بعهده، فقال: ﴿وَأَوْفُواْ بِعَهْدِىٓ أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾ [البقرة: ٤٠]. ثم في سائر الآيات فإنه أفرد عهدك بالذكر، وأفرد عهد نفسه أيضاً بالذكر. أما عهدك، فقال فيه: ﴿وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُواْ﴾ [البقرة: ١٧٧]، وقال: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِأَمَٰنَٰتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَٰعُونَ ۝٨﴾ [المؤمنون: ٨]، وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِۚ﴾ [المائدة: ١]، وقال: ﴿لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ۝٢ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفْعَلُونَ ۝٣﴾ [الصف: ٢ ـ ٣]. وأما عهده سبحانه وتعالى، فقال فيه: ﴿وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِۦ مِنَ ٱللَّهِۚ﴾ [التوبة: ١١١]. ثم بيّن كيفية عهده إلى أبينا آدم، فقال: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِىَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا ۝١١٥﴾ [طه: ١١٥]. ثم بيّن كيفية عهده إلينا، فقال: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ﴾ [يس: ٦٠]. ثم بين كيفية عهده مع بني إسرائيل، فقال:

---

(١) مفاتيح الغيب ٢/ ٢٠.

﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَهِدَ إِلَيۡنَآ أَلَّا نُؤۡمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّىٰ يَأۡتِيَنَا بِقُرۡبَانٖ تَأۡكُلُهُ ٱلنَّارُۗ﴾ [آل عمران: ١٨٣]. ثم بيّن كيفية عهده مع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فقال: ﴿وَعَهِدۡنَآ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ﴾ [البقرة: ١٢٥]. ثم بيّن في هذه الآية أن عهده لا يصل إلى الظالمين، فقال: ﴿لَا يَنَالُ عَهۡدِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤]، فهذه المبالغة الشديدة في هذه المعاهد تقتضي البحث عن حقيقة هذه المعاهدة، فنقول: العهد المأخوذ عليك ليس إلا عهد الخدمة والعبودية، والعهد الذي التزمه الله تعالى من جهته ليس إلا عهد الرحمة والربوبية. ثم إن العاقل إذا تأمل في حال هذه المعاهدة لم يجد من نفسه إلا نقض هذا العهد، ومن ربِّه إلا الوفاء بالعهد؛ فلنشرع في معاقد هذا الباب، فنقول:

أول إنعامه عليك إنعام الخلق والإيجاد والإحياء وإعطاء العقل والآلة، والمقصود من كل ذلك اشتغالك بالطاعة والخدمة والعبودية، على ما قال: ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦]، ونزّه نفسه عن أن يكون هذا الخلق والإيجاد منه على سبيل العبث، فقال: ﴿وَمَا خَلَقۡنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا لَٰعِبِينَ ۝١٦﴾ [الأنبياء: ١٦]، ﴿مَا خَلَقۡنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ﴾ [الدخان: ٣٩]، وقال أيضاً: ﴿وَمَا خَلَقۡنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا بَٰطِلٗاۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْۚ فَوَيۡلٞ لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنَ ٱلنَّارِ ۝٢٧﴾ [ص: ٢٧]، وقال: ﴿أَفَحَسِبۡتُمۡ أَنَّمَا خَلَقۡنَٰكُمۡ عَبَثٗا وَأَنَّكُمۡ إِلَيۡنَا لَا تُرۡجَعُونَ ۝١١٥﴾ [المؤمنون: ١١٥]. ثم بيّن على سبيل التفصيل ما هو الحكمة في الخلق والإيجاد، فقال: ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦]، فهو سبحانه وفى بعهد الربوبية، حيث خلقك وأحياك وأنعم عليك بوجوه النِّعم وجعلك عاقلاً مميزاً، فإذا لم تشتغل بخدمته وطاعته وعبوديته، فقد نقضت عهد عبوديتك؛ مع أن الله تعالى وفى بعهد ربوبيته.

وثانيها: أن عهد الربوبية يقتضي إعطاء التوفيق والهداية، وعهد العبودية منك يقتضي الجدّ والاجتهاد في العمل. ثم إنه وفى بعهد الربوبية، فإنه ما ترك ذرة من الذرات إلا وجعلها هادية لك إلى سبيل الحق: ﴿وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ﴾ [الإسراء: ٤٤]، وأنت ما وفيت البتة بعهد الطاعة والعبودية.

وثالثها: أن نعمة الله بالإيمان أعظم النعم، والدليل عليه أن هذه النعمة

لو فاتتك لكنت أشقى الأشقياء أبد الآبدين، ودهر الداهرين. ثم هذه النعمة من الله تعالى؛ لقوله: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ٥٣]. ثم مع أن هذه النعمة منه، فإنه يشكرك عليها، فقال: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُورًا﴾ [الإسراء: ١٩]، فإذا كان الله تعالى يشكرك على هذه النعمة، فبأن تشكره على ما أعطى من التوفيق والهداية كان أولى. ثم إنك ما أتيت إلا بالكفران، على ما قال: ﴿قُتِلَ ٱلْإِنسَٰنُ مَآ أَكْفَرَهُۥ ﴿١٧﴾﴾ [عبس: ١٧]، فهو تعالى وفى بعهده، وأنت نقضت عهدك.

ورابعها: أن تنفق نعمه في سبيل مرضاته، فعهده معك أن يعطيك أصناف النعم، وقد فعل. وعهدك معه أن تصرف نِعمه في سبيل مرضاته، وأنت ما فعلت ذلك: ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ﴿٦﴾ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ ﴿٧﴾﴾ [العلق: ٦ ـ ٧].

وخامسها: أنعم عليك بأنواع النِّعم لتكون محسناً إلى الفقراء: ﴿وَأَحْسِنُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ١٩٥]. ثم إنك توسلت به إلى إيذاء الناس وإيحاشهم: ﴿ٱلَّذِينَ يَبْخَلُونَ وَيَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبُخْلِ﴾ [الحديد: ٢٤].

وسادسها: أعطاك النعم العظيمة لتكون مقبلاً على حمده وأنت تحمد غيره، فانظر إلى السلطان العظيم لو أنعم عليك بخلعة نفيسة، ثم إنك في حضرته تُعرض عنه وتبقى مشغولاً بخدمة بعض الأسقاط، كيف تستوجب الأدب والمقت؟! فكذا هاهنا.

ثم قال: واعلم أنا لو اشتغلنا بشرح كيفية وفائه سبحانه بعهد الإحسان والربوبية، وكيفية نقضنا لعهد الإخلاص والعبودية، لما قدرنا على ذلك، فإنا من أول الحياة إلى آخرها ما صرنا منفكين لحظة واحدة من أنواع نعمه على ظاهرنا وباطننا، وكل واحدة من تلك النعم تستدعي شكراً على حِدَة، وخدمة على حِدة. ثم أنا ما أتينا بها، بل ما تنبّهنا لها وما عرفنا كيفيتها وكميتها. ثم أنه سبحانه على تزايد غفلتنا وتقصيرنا يزيد في أنواع النعم والرحمة والكرم، فكنا من أول عمرنا إلى آخره لا نزال نتزايد في درجات النقصان والتقصير واستحقاق الذمّ، وهو سبحانه لا يزال يزيد في الإحسان واللطف والكرم واستحقاق الحمد والثناء، فإنه كلما كان تقصيرنا أشدّ كان إنعامه علينا بعد ذلك أعظم وقعاً،

وكلما كان إنعامه علينا أكثر وقعاً كان تقصيرنا في شكره أقبح وأسوأ، فلا تزال أفعالنا تزداد قبائح ومحاسن أفعاله على سبيل الدوام، بحيث لا تفضي إلى الانقطاع. ثم إنه قال في هذه الآية: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤]، وهذا تخويف شديد، لكنا نقول: إلٰهنا صدر منك ما يليق بك من الكرم والعفو والرحمة والإحسان، وصدر منا ما يليق بنا من الجهل والغدر والتقصير والكسل، فنسألك بك وبفضلك العميم أن تتجاوز عنا يا أرحم الراحمين[١].

وقد فسر الرازي القرآن بالقرآن في مواضع كثيرة جداً من تفسيره[٢].

والرازي يسلك طريقة إيضاح القرآن بالقرآن في الاستدلال، وفي ترجيح الأقوال وتقويتها، ومثاله:

□ **قال الرازي:** العبادة أمانة، بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [الأحزاب: ٧٢]، وأداء الأمانة واجب عقلاً وشرعاً بدليل قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٥٨][٣].

القراءات:

أما القراءات، فيعرض الرازي لها، ويذكر ما يبيّن المعنى على القراءات، فتراه يقول عند قوله تعالى: ﴿وَقُولُوا۟ حِطَّةٌ نَّغْفِرْ لَكُمْ﴾ [البقرة: ٥٨]:

أما قوله تعالى: ﴿نَّغْفِرْ لَكُمْ﴾، فالكلام في المغفرة قد تقدم، ثم هاهنا بحثان: . . .

الثاني: هاهنا قراءات[٤]، أحدها: قرأ أبو عمرو[٥] بالنون وكسر الفاء

---

(١) مفاتيح الغيب ٤/ ٤٠.

(٢) انظر: على سبيل المثال في مفاتيح الغيب ١/ ١٩٦، ٢٠٧، ٢/ ١٩، ٢٦، ٣٨، ٤٦، ٥٦، ٩٤، ١١٤، ١٩٢، ٣/ ٤٤، ٥٢، ٧٣، ١٠٢، ١٠٤، ٤/ ٨، ٢١، ٢٦، ١٤٦، ٥/ ١١٢، ١١٤، ١٤٦، ١٧١، ٦/ ١٣، ٢١، ٢٨، ٧/ ٩، ١٤، ٢٠، ٨/ ٦، ٣٢، ٤٠، ٩/ ٢٠، ٤٩، ٥٨، ٦٠، ٦٤، ١٠/ ٥٢، ٥٥، ١٥٤.

(٣) مفاتيح الغيب ١/ ٢٠١ والأمثلة على ذلك كثيرة، منها: ١/ ٢٢٤، ٢١٨، ٢٣٢، ٢/ ١٩، ١٣/ ١٩٤.

(٤) انظر: حجة القراءات لابن زنجلة ص٩٧، ٩٨ (مرجع سابق).

(٥) أبو عمرو البصري، زبان بن العلاء المازني المقرئ النحوي البصري الإمام، مقرئ =

(نغفِر)، وثانيها: قرأ نافع[1]: (يَغفَر) بالياء وفتحها، وثالثها: قرأ الباقون من أهل المدينة بالتاء وضمّها وفتح الفاء (تُغفَر). . .

قال القفّال[2]: والمعنى في هذه القراءات كلها واحد؛ لأن الخطيئة إذا غفرها الله تعالى فقد غُفرت، وإذا غُفرت فإنما يغفرها الله[3].

وكذلك عند قوله تعالى:

﴿وَٱنظُرْ إِلَى ٱلْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا﴾ [البقرة: ٢٥٩]:

وقرئ (نَنْشُرها)[4] بفتح النون وضمّ الشين. . .

كأنه ذهب إلى النشر بعد الطي، وذلك أن بالحياة يكون الانبساط في التصرف، فهو كأنه مطوي ما دام ميتاً، فإذا عاد، صار كأنه نُشر بعد الطيّ. وقرأ حمزة والكسائي: (كيف نُنْشِزُها)[5] بالزاي المنقوطة من فوق، والمعنى: نرفع بعضها إلى بعض، وانشاز الشيء: رفعه، يقال: أنشزته

= أهل البصرة، اسمه زبان على الأصح، توفي أبو عمرو سنة أربع وخمسين ومئة، معرفة القراء الكبار ١/ ١٠٠، ١٠٥ (مرجع سابق)؛ الإتقان في علوم القرآن ١/ ١٩٨ (مرجع سابق).

(١) نافع المدني، نافع بن عبد الرحمٰن بن أبي نعيم الليثي مولاهم أبو رويم المقرئ المدني، ومات سنة تسع وستين ومئة؛ معرفة القراء الكبار ١/ ١٠٧، ١١١ (مرجع سابق)؛ الإتقان في علوم القرآن ١/ ١٩٨ (مرجع سابق).

(٢) القفال بفتح القاف وتشديد الفاء، هذه النسبة إلى عمل الأقفال، واشتهر به أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل القِفال، وكان يقال له: القفال الكبير الشاشي، ومات بالشاش ـ وهي متاخمة لبلاد الترك ـ في ذي الحجة سنة خمس وستين وثلاثمائة؛ الأنساب ٤/ ٥٣٢ (مرجع سابق)؛ معجم البلدان ٣/ ٣٠٨ (مرجع سابق).

(٣) مفاتيح الغيب ٣/ ٨٤.

(٤) قراءة شاذة. انظر: القراءات الشاذة لابن خالويه ص١٦، ط: دار الكندي ـ الأردن ـ ٢٠٠٢م؛ إتحاف فضلاء البشر ص٢٠٨ الدمياطي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ لبنان، ١٤١٩هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: أنس مهرة.

(٥) السبعة في القراءات ص١٨٩ ابن مجاهد البغدادي، دار النشر: دار المعارف ـ مصر، ١٤٠٠هـ، الطبعة الثانية، تحقيق: شوقي ضيف.

فنشز؛ أي: رفعته فارتفع، ويقال لما ارتفع من الأرض: نشز، ومنه نشوز المرأة، وهو أن ترتفع عن حد رضا الزوج، ومعنى الآية على هذه القراءة: كيف نرفعها من الأرض فتردها إلى أماكنها من الجسد، ونركّب بعضها على البعض، ورُوي عن النخعي[1]؛ أنه كان يقرأ: (نَنْشُزُها)[2] بفتح النون وضم الشين والزاي، ووجهه ما قال الأخفش: أنه يقال: نشزته وأنشزته؛ أي: رفعته. والمعنى من جميع القراءات أنه تعالى ركّب العظام بعضها على بعض حتى اتصلت على نظام، ثم بسط اللحم عليها ونشر العروق والأعصاب واللحوم والجلود عليها، ورفع بعضه إلى جنب البعض، فيكون كل القراءات داخلاً في ذلك[3].

وكقوله في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]:

□ **قال الرازي:** قرأ ابن كثير[4]، ونافع، وأبو عمرو، وابن عامر[5]، ويعقوب الحضرمي[6]: (حتى يَطْهُرْن) خفيفة، من الطهارة، وقرأ حمزة

---

(١) إبراهيم بن يزيد بن عمرو، أبو عمران النخعي الكوفي علم من أعلام أهل الإسلام وفقيه من فقهائهم مات سنة ست وتسعين؛ التعديل والتجريح ١/ ٣٥٨ أبو الوليد الباجي، دار النشر: دار اللواء للنشر والتوزيع ـ الرياض، ١٤٠٦هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. أبو لبابة حسين؛ تهذيب التهذيب ١/ ١٥٥ (مرجع سابق).

(٢) قراءة شاذة. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ١/ ٣٥١ (مرجع سابق)؛ تفسير القرطبي ٣/ ٢٩٦ (مرجع سابق)؛ تفسير البحر المحيط ٢/ ٣٠٥ (مرجع سابق).

(٣) مفاتيح الغيب ٧/ ٣٢.

(٤) ابن كثير المكي، عبد الله ابن كثير بن المطلب الإمام أبو معبد مولى عمرو بن علقمة الكناني الداري المكي إمام المكيين في القراءة، مات سنة عشرين ومئة؛ معرفة القراء الكبار ١/ ٨٦، ٨٨ (مرجع سابق)؛ الإتقان في علوم القرآن ١/ ١٩٨ (مرجع سابق).

(٥) ابن عامر الشامي، اليحصبي إمام أهل الشام في القراءة عبد الله بن عامر بن يزيد بن تميم بن ربيعة أبو عمران على الأصح، توفي ابن عامر سنة ثماني عشرة ومئة؛ معرفة القراء الكبار ١/ ٨٢، ٨٦ (مرجع سابق)؛ الإتقان في علوم القرآن ١/ ١٩٨ (مرجع سابق).

(٦) يعقوب الحضرمي، يعقوب بن إسحاق الحضرمي قارئ أهل البصرة في عصره الإمام أبو محمد يعقوب بن إسحاق بن زيد بن عبد الله أبي إسحاق مولى الحضرميين، توفي في ذي الحجة سنة خمس ومئتين؛ معرفة القراء الكبار ١/ ١٥٧، ١٥٨ (مرجع سابق)؛ مناهل العرفان في علوم القرآن ١/ ٢٨٧ (مرجع سابق).

والكسائي: (يَطَّهَّرْن) بالتشديد، وكذلك حفص[1]، عن عاصم[2]، فمن خفّف فهو زوال الدم؛ لأن يطهرن من طهرت امرأة من حيضها، وذلك إذا انقطع الحيض، فالمعنى: لا تقربوهن حتى يزول عنهم الدم. ومن قرأ: يطهرن ـ بالتشديد ـ فهو على معنى: يتطهرن، فأدغم؛ كقوله: ﴿يَأَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ ۝١﴾ [المزمل: ١]، و﴿يَأَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ ۝١﴾ [المدثر: ١]؛ أي: المتزمل والمتدثر، وبالله التوفيق[3].

ويبين الرازي وجه القراءة، كما في تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَّا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ﴾ [النساء: ٩٥]، قال:

قرئ (غير أولي الضرر) بالحركات الثلاث في (غير)[4]، فالرفع صفة لقوله: القاعدون، والمعنى: لا يستوي القاعدون المغايرون لأولي الضرر والمجاهدون، ونظيره قوله: ﴿أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ﴾ [النور: ٣١]، وذكرنا جواز أن يكون غير صفة المعرفة في قوله: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة: ٧]. قال الزجاج[5]: ويجوز أن يكون غير رفعاً على جهة الاستثناء، والمعنى: لا يستوي القاعدون والمجاهدون إلا أولي الضرر، فإنهم يساوون

---

(١) هو حفص بن سليمان الأسدي الغاضري الكوفي أبو عمر شيخ القراء ويقال له: حفص بن أبي داوود وكان حجة في القراءة واهياً في الحديث قرأ على زوج أمه عاصم بن أبي النجود، توفي إحدى وثمانين ومائة وعاش تسعين سنة رحمة الله عليه؛ تاريخ الإسلام ١١/ ٨٦ (مرجع سابق)؛ مرآة الجنان ١/ ٣٧٨ (مرجع سابق).

(٢) عاصم بن أبي النجود الأسدي مولاهم القارئ بالكوفة في زمانه وتصدر للإقراء بالكوفة، وأحد السبعة وكان صالحاً خيراً حجة في القرآن صدوقاً في الحديث، مات سنة ثمان وعشرين ومائة العبر في خبر من غبر ١/ ١٦٧ (مرجع سابق)؛ الكامل في التاريخ ٥/ ٢٣ (مرجع سابق)؛ تاريخ الإسلام ٨/ ١٣٩ (مرجع سابق).

(٣) مفاتيح الغيب ٦/ ٥٩.

(٤) قراءة متواترة، التيسير في القراءات السبع ص٩٧؛ إعراب القرآن ١/ ٤٨٣؛ إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر ص٢٤٥.

(٥) أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن السري بن سهل الزجاج النحوي، كان من أهل العلم والأدب والدين المتين وصنف كتاباً في معاني القرآن ت٣١٠هـ؛ شذرات الذهب ٢/ ٢٥٩ (مرجع سابق).

المجاهدين؛ أي: الذين أقعدهم عن الجهاد الضرر، والكلام في رفع المستثنى بعد النفي قد تقدم في قوله: ﴿مَّا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ﴾ [النساء: ٦٦]. وأما القراءة بالنصب(١)، ففيها وجهان:

الأول: أن يكون استثناء القاعدين، والمعنى: لا يستوي القاعدون إلا أولي الضرر، وهو اختيار الأخفش.

الثاني: أن يكون نصباً على الحال، والمعنى: لا يستوي القاعدون في حال صحتهم، والمجاهدون؛ كما تقول: جاءني زيد غير مريض؛ أي: جاءني زيد صحيحاً، وهذا قول الزجاج والفراء؛ وكقوله: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي ٱلصَّيْدِ﴾ [المائدة: ١].

وأما القراءة بالجر(٢)، فعلى تقدير أن يجعل غير صفة للمؤمنين، فهذا بيان الوجوه في هذه القراءات(٣).

وينص الرازي على أن القراءة الشاذة لا ترفع القراءة المتواترة(٤)، وأن القراءة الشاذة مردودة، حيث يقول: والجواب الصحيح أن القراءة الشاذة مردودة؛ لأن كل ما كان قرآناً وجب أن يثبت بالتواتر، فحيث لم يثبت بالتواتر قطعنا أنه ليس بقرآن(٥).

وفي موضع آخر يقول: قلنا: القراءة الشاذة لا يمكن اعتبارها في القرآن؛ لأن تصحيحها يقدح في كون القرآن متواتراً(٦).

ويبين أن القراءة المشهورة المتواترة لا يمكن دفعها، وإلا لكان ذلك قدحاً فيما ثبت بالتواتر(٧).

---

(١) قراءة متواترة، التيسير في القراءات السبع ص٩٧؛ إعراب القرآن ١/ ٤٨٣؛ إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر ص٢٤٥.
(٢) شاذة؛ إعراب القرآن ١/ ٤٨٣.
(٣) مفاتيح الغيب ١١/ ٧.
(٤) مفاتيح الغيب ٤/ ٧٠.
(٥) مفاتيح الغيب ٦/ ٧٣.
(٦) مفاتيح الغيب ٤/ ١٤٦.
(٧) مفاتيح الغيب ٣٠/ ١٩٠.

وكثيراً ما يرد الطعن في القراءة المتواترة، فهو يقول: قلنا: القراءة الشاذة لا تبطل القراءة المتواترة، فنحن نتمسك بالقراءة المتواترة في إثبات مذهبنا، وأيضاً القراءة الشاذة ليست بحجة عندنا؛ لأنا نقطع أنها ليست قرآناً؛ إذ لو كانت قرآناً لكانت متواترة، فإنا لو جوّزنا أن لا ينقل شيء من القرآن إلينا على سبيل التواتر انفتح باب طعن الروافض والملاحدة في القرآن، ولعله كان في القرون آيات دالّة على إمامة علي بن أبي طالب رضي الله عنه نصاً وما نُقلت إلينا، ولعله كان فيه آيات دالة على نسخ أكثر هذه الشرائع وما نُقلت إلينا، ولما كان ذلك باطلاً بأنه لو كان قرآناً لكان متواتراً، فلما لم يكن متواتراً قطعنا أنه ليس بقرآن، فثبت أن القراءة الشاذة ليست بحجة ألبتة[1].

ومن المواضع أيضاً لردّه على ما وجّه من طعن نحو القراءة المتواترة: ما جاء في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: ١].

□ **قال الرازي:** قرأ حمزة وحده: (والأرحامِ) بجرّ الميم، قال القفال رحمه الله: وقد رُويت هذه القراءة عن غير القرّاء السبعة عن مجاهد وغيره، وأما الباقون من القرّاء، فكلهم قرأوا بنصب الميم. وقال صاحب الكشاف: قرئ (والأرحام) بالحركات الثلاث[2]. أما قراءة حمزة، فقد ذهب الأكثرون من النحويين إلى أنها فاسدة، قالوا: لأن هذا يقتضي عطف المظهر على المضمر المجرور، وذلك غير جائز، واحتجوا على عدم جوازه بوجوه:

أولها: المضمر المجرور بمنزلة الحرف، فوجب أن لا يجوز عطف المظهر عليه، إنما قلنا: المضمر المجرور بمنزلة الحرف لوجوه، الأول: أنه لا ينفصل ألبتة، كما أن التنوين لا ينفصل، وذلك أن الهاء والكاف في قوله: به وبك، لا تُرى واحداً منفصلاً عن الجار ألبتة، فصار كالتنوين. الثاني: أنهم

---

(١) مفاتيح الغيب ١١/ ١٧٩.

(٢) بالرفع قراءة شاذة. انظر: المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها؛ لأبي الفتح ابن جني ١/ ١٧٩، تحقيق: علي ناصف وآخرون، ط: لجنة إحياء التراث الإسلامي القاهرة ١٣٨٦هـ.

يحذفون الياء من المنادى المضاف في الاختيار كحذفهم التنوين من المفرد، وذلك كقولهم: يا غلام، فكان المضمر المجرور مشابهاً للتنوين من هذا الوجه، فثبت أن المضمر المجرور بمنزلة حرف التنوين، فوجب أن لا يجوز عطف المظهر عليه؛ لأن من شرط العطف حصول المشابهة بين المعطوف والمعطوف عليه، فإذا لم تحصل المشابهة هاهنا وجب أن لا يجوز العطف.

وثانيها: أنهم لم يستحسنوا عطف المظهر على المضمر المرفوع، فلا يجوز أن يقال: اذهب وزيد، وذهبت وزيد، بل يقولون: اذهب أنت وزيد، وذهبت أنا وزيد؛ قال تعالى: ﴿فَٱذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَـٰتِلَآ﴾ [المائدة: ٢٤]، مع أن المضمر المرفوع قد ينفصل، فإذا لم يجز عطف المظهر على المضمر المجرور، مع أنه أقوى من المضمر المجرور، بسبب أنه قد ينفصل؛ فلأن لا يجوز عطف المظهر على المضمر المجرور، مع أنه ألبتة لا ينفصل؛ كان أوْلى.

وثالثها: المعطوف والمعطوف عليه متشاركان، وإنما يجوز عطف الأول على الثاني لو جاز عطف الثاني على الأول، وههنا هذا المعنى غير حاصل؛ وذلك لأنك لا تقول: مررت بزيدوك، فكذلك لا تقول: مررت بك وزيد.

□ **قال الرازي:** واعلم أن هذه الوجوه ليست وجوهاً قوية في دفع الروايات الواردة في اللغات؛ وذلك لأن حمزة أحد القراء السبعة، والظاهر أنه لم يأتِ بهذه القراءة من عند نفسه، بل رواها عن رسول الله ﷺ، وذلك يوجب القطع بصحة هذه اللغة والقياس يتضاءل عند السماع، لا سيما بمثل هذه الأقيسة التي هي أوهن من بيت العنكبوت، وأيضاً فلهذه القراءة وجهان:

أحدهما: أنها على تقدير تكرير الجار، كأنه قيل: تساءلون به وبالأرحام، وثانيها: أنه ورد ذلك في الشعر.

□ **قال الرازي:** والعجب من هؤلاء النحّاة أنهم يستحسنون إثبات هذه اللغة بهذين البيتين المجهولين، ولا يستحسنون إثباتها بقراءة حمزة ومجاهد[1]، مع

---

(١) مجاهد بن جبر أبو الحجاج المكي مولى قيس بن السائب المخزومي قال خصيف كان =

أنهما كانا من أكابر علماء السلف في علم القرآن. واحتج الزجاج على فساد هذه القراءة من جهة المعنى، بقوله ﷺ: «**لا تحلفوا بآبائكم**»[١]، فإذا عطفت الأرحام على المكنى عن اسم الله اقتضى ذلك جواز الحلف بالأرحام، ويمكن الجواب عنه بأن هذا حكاية عن فعلٍ كانوا يفعلونه في الجاهلية؛ لأنهم كانوا يقولون: أسألك بالله والرحم، وحكاية هذا الفعل عنهم في الماضي لا تنافي ورود النهي عنه في المستقبل[٢].

وتارة يروي الرازي في تفسيره الشاذ من القراءات، ولا يبين شذوذه، ولعله يترك ذلك لوضوحه[٣]؛ كقوله في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ﴾ [البقرة: ١٧٩]:

والوجه الرابع: قرأ أبو الجوزاء[٤]: (ولكم في القصص حياة) [البقرة: ١٧٩]؛ أي: فيما قصّ عليكم من حكم القتل والقصاص[٥].

وغالباً ما يذكر الرازي القراءات منسوبة لأصحابها من القرّاء المشهود

= أعلمهم بالتفسير عن نيف وثمانين سنة كان فقيهاً ديناً ثقة روى عن ابن عمر، وابن عمرو، وأبي سعيد، وأبي هريرة، وابن عباس وقال مجاهد: عرضت القرآن على ابن عباس ثلاثين مرة؛ العبر في خبر من غبر ١/ ١٢٥ (مرجع سابق)؛ الكامل في التاريخ ٤/ ٣٣٨ (مرجع سابق)؛ المنتظم ٧/ ٩٤ لابن الجوزي، دار النشر: دار صادر ـ بيروت، ١٣٥٨هـ، الطبعة الأولى؛ شذرات الذهب ١/ ١٢٥ (مرجع سابق).

(١) أخرج البخاري في صحيحه دار النشر: دار ابن كثير، اليمامة ـ بيروت، ١٤٠٧هـ، الطبعة الثالثة، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، في باب لا تحلفوا بأبائكم ٦/ ٢٤٤٩ بسنده عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ أدرك عمر بن الخطاب وهو يسير في ركب يحلف بأبيه فقال: «ألا إن الله ينهاكم أن تحلفوا بأبائكم من كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت».

(٢) مفاتيح الغيب ٩/ ١٣٣.

(٣) مفاتيح الغيب، ومنهج الرازي ص٢٤٧ (مرجع سابق).

(٤) أوس بن خالد أبو الجوزاء الربعي صحب ابن عباس اثنتي عشرة سنة وسأله عن جميع آيات القرآن، ت ٨٢؛ العبر في خبر من غبر ١/ ١٩٦ (مرجع سابق)؛ الكامل في التاريخ ٤/ ٢٠٨ (مرجع سابق)؛ المنتظم ٦/ ٢٣٥ (مرجع سابق)؛ تاريخ الإسلام ٦/ ٢٣٢ (مرجع سابق).

(٥) مفاتيح الغيب ٥/ ٤٩.

لهم بالدقة والضبط في هذا العلم[1]، ومثال ذلك ما ذكره عند قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ﴾ [البقرة: ٨٣]، قال:

قرأ[2] ابن كثير وحمزة والكسائي: (يعبدون) بالياء، والباقون بالتاء، ووجه الياء أنهم غيب أخبر عنهم، ووجه التاء أنهم كانوا مخاطبين، والاختيار التاء[3].

تفسير القرآن بالسنة:

استطرد الرازي في تفسيره كثيراً بعلم الكلام والفلسفة، مما لم يدع له مجالاً لدراسة الحديث دراسة معمقة فاحصة، فقراءة تفسيره دليل واضح على ذلك، ولقد أخذ عليه العلماء نقله لكثير من الأحاديث الضعيفة والموضوعة[4].

ونجد الرازي يأخذ الأحاديث من غير مصادرها الأصلية، ولذلك يقول: «روى القاضي في تفسيره عن ابن ماجه...»[5].

ويقول: «هذه الآثار نقلتها من الكشاف»[6]، وربما روى الأحاديث من كتب التفسير بإسناد المفسر مرفوعاً، كروايته لما أخرجه الطبري[7]، أو الواحدي[8]، أو الثعلبي[9]، حيث ذكر ما أخرجه الثعلبي من أحاديث تدلّ على أن البسملة آية من الفاتحة، ثم قال:

---

(١) انظر: منهج الفخر الرازي في التفسير بين مناهج معاصريه، د. محمد إبراهيم عبد الرحمٰن ص١٥٥ (مرجع سابق).

(٢) التيسير في القراءات السبع ص٧٤ الداني، دار النشر: دار الكتاب العربي ـ بيروت، ١٤٠٤هـ، الطبعة الثانية، تحقيق: اوتو تريزل.

(٣) مفاتيح الغيب ٣/ ١٤٩.

(٤) انظر: الرازي مفسراً ص١٤٠ محسن عبد الحميد؛ رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة بغداد، دار الحرية للطباعة ـ بغداد ١٣٩٤هـ.

(٥) مفاتيح الغيب ٢٠/ ٨١.

(٦) مفاتيح الغيب ٢٧/ ٢٨.

(٧) مفاتيح الغيب، مثل: ٤/ ٧٧، ٥/ ٤١، ٤٤، ١٤٤، ٩/ ١٩.

(٨) مفاتيح الغيب، مثل: ٨/ ١٢٥، ٩/ ٥٥، ١٢٨.

(٩) مفاتيح الغيب ١/ ١٤٧.

واعلم أني نقلت جملة هذه الأحاديث من تفسير الشيخ أبي إسحاق الثعلبي رحمه الله[١].

ولذلك عرض به الألوسي في تفسيره، فقال: ولا شك أن هذه الرواية أصح من رواية الثعلبي، ولا أقدّم ثعلبياً على مسلم[٢].

وأحياناً ينقل الرازي من مصادر الحديث الأصلية، فيما أخرجه مالك[٣]، والبخاري[٤]، ومسلم[٥]، والترمذي[٦].

وقد ينقل عن أصحاب كتب ممن ليسوا من أهل الحديث، ولا تُعدّ كتبهم من كتب الصحاح والمسانيد؛ كما يقول مثلاً: جاء في كتاب «ديانات العرب» أن النبيّ ﷺ قال لعمران بن حصين[٧]: «**كم لك من إلٰه؟**» قال: عشرة، قال: «**فمن لغمك وكربك ودفع الأمر العظيم إذا نزل بك من جملتهم؟**» قال: الله، قال عليه السلام: «**ما لك من إلٰه إلا الله**»[٨].

ومثل ذلك ما نقله الرازي مما رُوي في كتاب «الفاروق»، عن عائشة رضي الله عنها[٩]؛

---

(١) مفاتيح الغيب ١/ ١٦٣.

(٢) روح المعاني ١/ ٤٤ (مرجع سابق).

(٣) مفاتيح الغيب ١/ ٧٤، ١٧٥.

(٤) مفاتيح الغيب ٤/ ١٦٨، ٢٣/ ٤٤.

(٥) مفاتيح الغيب ١/ ١٦٨، ٣/ ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٦/ ١٢٨.

(٦) مفاتيح الغيب ١/ ١٧٥، ٢٣/ ١٢١.

(٧) عمران بن حصين بن عبيد بن خلف بن عبد نهم أبو نجيد أسلم عام خيبر وغزا مع رسول الله ﷺ غزوات وبعثه عمر يفقه أهل البصرة وولى قضاءها وكان الحسن يحلف ما قدم البصرة خير لهم من عمران، مات بالبصرة سنة ٥٢؛ العبر في خبر من غبر ١/ ٥٧ (مرجع سابق)؛ المنتظم ٥/ ٢٥٣ (مرجع سابق).

(٨) مفاتيح الغيب ٢/ ٩١، والحديث ذكره القرافي في الفروق ٣/ ٤٩، دار النشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ـ الكويت، ١٤٠٢هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. محمد طموم.

(٩) أم المؤمنين عائشة بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنهما فقيهة نساء هذه الأمة وكنيتها أم عبد الله التيمية، روى عنها جماعة كثيرة من الصحابة، توفيت سنة ثمان وخمسين؛ سمط النجوم العوالي ١/ ٤٣٧ المكي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١٩هـ، =

أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**ما من شيء أغير من الله** ﷻ»[(١)].

ويبدو أن اعتماد الرازي على تفسير القرآن بالسنّة قليل بالنسبة للوارد من تفسير السنة للقرآن[(٢)]، فتجده في تفسير قول الله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحۡسَنُواْ ٱلۡحُسۡنَىٰ وَزِيَادَةٞۖ﴾ [يونس: ٢٦]، يذكر ما ورد من السنة، فيقول في معنى الزيادة:

هذه الكلمة مبهمة، ولأجل هذا اختلف الناس في تفسيرها، وحاصل كلامهم يرجع إلى قولين:

القول الأول: أن المراد منها رؤية الله ﷻ، قالوا: والدليل عليه النقل والعقل. أما النقل، فالحديث الصحيح الوارد فيه، وهو أن الحسنى هي الجنة، والزيادة هي النظر إلى الله ﷻ[(٣)].

وأما العقل، فهو أن الحسنى لفظة مفردة دخل عليها حرف التعريف، فانصرف إلى المعهود السابق وهو دار السلام، والمعروف من المسلمين والمتقرر بين أهل الإسلام من هذه اللفظة هو الجنة وما فيها من المنافع والتعظيم، وإذا ثبت هذا وجب أن يكون المراد من الزيادة أمراً مغايراً لكل ما في الجنة من المنافع والتعظيم، وإلا لزم التكرار، وكل من قال بذلك قال: إنما هي رؤية الله تعالى، فدلّ ذلك على أن المراد من هذه الزيادة الرؤية[(٤)].

وتراه في موضع آخر لا يذكر الحديث المشهور في السنة، فيقول عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الفاتحة: ٧]:

= ١٩٩٨م، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود ـ علي محمد معوض؛ النجوم الزاهرة ١/ ١٥٠ (مرجع سابق).

(١) مفاتيح الغيب ١/ ١٠١، والحديث أخرجه أحمد في المسند ٦/ ٣٥٢، دار النشر: مؤسسة قرطبة ـ مصر؛ والطبراني في المعجم الكبير ٢٤/ ٨٣، دار النشر: مكتبة الزهراء ـ الموصل، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٣م، الطبعة الثانية، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، كلاهما بإسنادهما عن أسماء بنت أبي بكر الصديق مرفوعاً.

(٢) مفاتيح الغيب، ومنهج الرازي فيه ص٢٥٢ (مرجع سابق).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه ١/ ١٦٣، دار النشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم.

(٤) مفاتيح الغيب ١٧/ ٦٣.

المشهور أن المغضوب عليهم هم اليهود؛ لقوله تعالى: ﴿مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيۡهِ﴾ [المائدة: ٦٠]، والضالين هم النصارى؛ لقوله تعالى: ﴿قَدۡ ضَلُّواْ مِن قَبۡلُ وَأَضَلُّواْ كَثِيرٗا وَضَلُّواْ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [المائدة: ٧٧]، وقيل: هذا ضعيف؛ لأن منكري الصانع والمشركين أخبث ديناً من اليهود والنصارى، فكان الاحتراز عن دينهم أولى، بل الأوْلى أن يحمل المغضوب عليهم على كل من أخطأ في الأعمال الظاهرة، وهم الفساق. ويحمل الضالون على كل من أخطأ في الاعتقاد؛ لأن اللفظ عام والتقييد خلاف الأصل، ويحتمل أن يقال: المغضوب عليهم هم الكفار، والضالون هم المنافقون؛ وذلك لأنه تعالى بدأ بذكر المؤمنين والثناء عليهم في خمس آيات من أول البقرة، ثم أتبعه بذكر الكفار، وهو قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ [البقرة: ٦]، ثم أتبعه بذكر المنافقين وهو قوله: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا﴾ [البقرة: ٨]، فكذا هنا بدأ بذكر المؤمنين وهو قوله: ﴿أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾ ثم أتبعه بذكر الكفار، وهو قوله: ﴿غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ﴾، ثم أتبعه بذكر المنافقين، وهو قوله: ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾[1].

وقد تعجب من صنيعه الألوسي، فقال:

والمراد بالمغضوب عليهم: اليهود، وبالضالين: النصارى، وقد روى ذلك أحمد في مسنده، وحسّنه ابن حبان في صحيحه مرفوعاً إلى رسول الله ﷺ، وأخرجه ابن جرير، عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم، وقال ابن أبي حاتم: لا أعلم فيه خلافاً للمفسرين، فمن زعم أن الحمل على ذلك ضعيف؛ لأن منكري الصانع والمشركين أخبث ديناً من اليهود والنصارى، فكان الاحتراز منهم أولى، بل الأولى أن يحمل المغضوب عليهم على كل من أخطأ في الأعمال الظاهرة، وهم الفساق. ويحمل الضالون على كل من أخطأ في الإعتقاد؛ لأن اللفظ عام والتقييد خلاف الأصل، فقد ضلّ ضلالاً بعيداً إن كان قد بلغه ما صح عن رسول الله ﷺ، وإلا فقد تجاسر على تفسير كتاب الله

(١) مفاتيح الغيب ١/ ٢١٠.

تعالى مع الجهل بأحاديث رسول الله ﷺ، وما قاله في منكري الصانع لا يُعتدّ به؛ لأن مَن لا دين له لا يُعتدّ بذكره.

ثم قال: والعجب من الإمام الرازي أنه نقل هذا ولم يتعقبه بشيء، سوى أنه زاد في الشطرنج بغلاً، فقال: ويحتمل أن يقال: المغضوب عليهم هم: الكفار، والضالون هم: المنافقون، وعلّله بما في أول البقرة من ذكر المؤمنين، ثم الكفار، ثم المنافقين، فقاس ما هنا على ما هناك، وهل بعد قول رسول الله ﷺ الصادق الأمين قول لقائل أو قياس لقائس؟ هيهات هيهات دون ذلك أهوال[1].

ومن الأمثلة على عدم رجوع الرازي لما صح من السنة قوله في تفسير قول الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ أُو۟لَـٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ ﴿٨٢﴾﴾ [الأنعام: ٨٢].

اعلم أن أصحابنا يتمسكون بهذه الآية من وجه، والمعتزلة يتمسكون بها من وجه آخر، أما وجه تمسك أصحابنا فهو أن نقول: إنه تعالى شرط في الإيمان الموجب للأمن عدم الظلم ولو كان ترك الظلم أحد أجزاء مسمى الإيمان لكان هذا التقييد عبثاً فثبت أن الفاسق مؤمن وبطل به قول المعتزلة وأما وجه تمسك المعتزلة بها فهو أنه تعالى شرط في حصول الأمن حصول الأمرين الإيمان وعدم الظلم فوجب أن لا يحصل الأمن للفاسق وذلك يوجب حصول الوعيد له.

وأجاب أصحابنا عنه من وجهين:

الوجه الأول:

أن قوله: ﴿وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ المراد من الظلم الشرك لقوله تعالى حكاية عن لقمان إذ قال لابنه وهو يعظه: ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَـٰنُ لِٱبْنِهِۦ وَهُوَ يَعِظُهُۥ يَـٰبُنَىَّ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ ۖ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴿١٣﴾﴾ [لقمان: ١٣]، فالمراد ها هنا الذين آمنوا بالله ولم يثبتوا لله شريكاً في المعبودية. والدليل على أن هذا هو المراد

(١) روح المعاني ١/ ٩٦ (مرجع سابق).

أن هذه القصة من أولها إلى آخرها إنما وردت في نفي الشركاء والأضداد والأنداد وليس فيها ذكر الطاعات والعبادات فوجب حمل الظلم هاهنا على ذلك.

الوجه الثاني في الجواب: أن وعيد الفاسق من أهل الصلاة يحتمل أن يعذبه الله ويحتمل أن يعفو عنه وعلى كلا التقديرين فالأمن زائل والخوف حاصل فلم يلزم من عدم الأمن القطع بحصول العذاب والله أعلم(١).

وهذا الكلام ليس فيه ذكر لما ورد في السنة الثابتة من تفسير هذه الآية وهو الفصل في هذا الموضوع، فقد أخرج البخاري في صحيحه بإسناده عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال لما نزلت: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ شق ذلك على المسلمين فقالوا: يا رسول الله أينا لا يظلم نفسه، قال: «**ليس ذلك، إنما هو الشرك ألم تسمعوا ما قال لقمان لابنه وهو يعظه:** ﴿يَٰبُنَىَّ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ ۖ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾»(٢).

أما بالنسبة للأحاديث الموضوعة فنجد أن الرازي قد تساهل في إيرادها، كما قال في بعض النكت المستخرجة من قولنا: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾: قال عليه الصلاة والسلام: «من رفع قرطاساً من الأرض فيه بسم الله الرحمٰن الرحيم إجلالاً له تعالى كتب عند الله من الصديقين وخفف عن والديه وإن كانا مشركين»(٣).

---

(١) مفاتيح الغيب ١٣/ ٥٠.

(٢) صحيح البخاري (مرجع سابق)، باب: واضرب لهم مثلاً أصحاب القرية ٣/ ١٢٦٢.

(٣) مفاتيح الغيب ١/ ١٤٣ والحديث ذكره السيوطي في الدر المنثور ١/ ٢٩، دار النشر: دار الفكر ـ بيروت ١٩٩٣م، وعزاه للخطيب، وأخرجه الخطيب في تاريخ بغداد ١٢/ ٢٤١ (مرجع سابق)، وأخرجه الجرجاني في تاريخ جرجان ١/ ٤٤٠، دار النشر: عالم الكتب ـ بيروت، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م، الطبعة الثالثة، تحقيق: د. محمد عبد المعيد خان، وأخرجه الأنصاري في طبقات المحدثين بأصبهان ٣/ ٤٧٠، دار النشر: مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م، الطبعة الثانية، تحقيق: عبد الغفور عبد الحق حسين البلوشي، قال ابن الجوزي في العلل المتناهية ١/ ٨٧، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤٠٣هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: خليل الميس: باب ثواب من =

وكرر الاستشهاد بقول النبي ﷺ: «علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل» في تفسير سورة يونس[1] وإبراهيم[2] وفصلت[3] والواقعة[4]، وهو حديث لا أصل له[5]. وذكر حديث «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» في تقرير أن سورة الفاتحة جامعة لكل ما يحتاج الإنسان إليه[6]، وكرر الاستشهاد به

= رفع قرطاساً من الأرض فيه بسم الله الرحمٰن الرحيم: فيه عن علي وأنس وأبي هريرة.

وأما حديث أنس فأخبرنا إسماعيل بن أحمد وعبد الرحمٰن بن المبارك ويحيى بن علي قالوا: أنا أبو محمد الصريفيني قال: أنا عمر بن إبراهيم الكناني قال: وأخبرنا عبد الرحمٰن بن محمد القزاز قال: أنا أحمد بن علي بن ثابت، قال: أنا محمد بن محمد بن المظفر الدقاق، قال: أخبرنا علي بن عمر الختلي قال: أنا أحمد بن القاسم بن نصر قال: أنا أبو سالم الرواس واسمه العلاء بن مسلمة، قال: أنا أبو حفص العبدي، واسمه عمر بن حفص، عن أبان، عن أنس، قال: قال رسول الله ﷺ: «من رفع قرطاساً من الأرض فيه بسم الله الرحمن الرحيم إجلالاً لله أن يداس كتب عند الله من الصديقين وخفف عن والديه وإن كانا مشركين».

قال المصنف: ليس في هذه الأحاديث ما يصح عن رسول الله ﷺ.

وأما طريق أنس ففيه العلاء بن مسلمة قال ابن حبان: يروي الموضوعات والمقلوبات عن الثقات لا يحل الاحتجاج به، وقال أبو الفتح الأزدي كان العلاء رجل سوء لا يبالي ما روى لا يحل لمن عرفه أن يروي عنه، وفيه أبو حفص العبدي قال أحمد: حرقنا حديثه، وقال يحيى: ليس بشيء.

(١) مفاتيح الغيب ١٧/ ٩٣.

(٢) مفاتيح الغيب ١٩/ ٧٧.

(٣) مفاتيح الغيب ٢٧/ ١٠٨.

(٤) مفاتيح الغيب ٢٩/ ١٣٠.

(٥) في فيض القدير ٤/ ٣٨٤ المناوي، دار النشر: المكتبة التجارية الكبرى ـ مصر، ١٣٥٦هـ، الطبعة الأولى: سئل الحافظ العراقي عما اشتهر على الألسنة من حديث علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل، فقال: لا أصل له ولا إسناد بهذا اللفظ ويغني عنه «**العلماء ورثة الأنبياء**» وهو حديث صحيح؛ وفي كشف الخفاء ٢/ ٨٣؛ كشف الخفاء العجلوني، دار النشر: مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٤٠٥هـ، الطبعة الرابعة، تحقيق: أحمد القلاش: قال السيوطي في الدرر: لا أصل له، وقال في المقاصد شيخنا ـ يعني: ابن حجر ـ: لا أصل له، وقبله الدميري والزركشي وزاد بعضهم: ولا يعرف في كتاب معتبر.

(٦) مفاتيح الغيب ٢/ ٥.

في تفسير سورة السجدة[١]، والأحزاب[٢]، والشورى[٣]، وهو حديث باطل[٤].

أما تفسير القرآن الكريم بأقوال الصحابة الكرام ﷺ، فنجد الرازي ينقل عنهم وبدون عزو إلى المصادر التي نقل منها هذه الأقوال، كنقله عن علي[٥]،

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٥/ ١٦٢.

(٢) مفاتيح الغيب ٢٥/ ١٨٧.

(٣) مفاتيح الغيب ٢٧/ ١٤٣.

(٤) قال ابن حجر في «تلخيص الحبير» ٤/ ١٩٠ ـ المدينة المنورة ـ ١٣٨٤هـ، ١٩٦٤م، تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني:
حديث: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» أخرجه عبد بن حميد في مسنده من طريق حمزة النصيبي، عن نافع، عن ابن عمر، وحمزة ضعيف جداً، ورواه الدارقطني في غرائب مالك من طريق جميل بن زيد، عن مالك، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جابر، وجميل لا يعرف ولا أصل له في حديث مالك ولا من فوقه، وذكره البزار من رواية عبد الرحيم بن زيد العمي، عن أبيه، عن سعيد بن المسيب، عن عمر، وعبد الرحيم كذاب، ومن حديث أنس أيضاً وإسناده واهي، ورواه القضاعي في مسند الشهاب له من حديث الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة وفي إسناده جعفر بن عبد الواحد الهاشمي وهو كذاب، ورواه أبو ذر الهروي في كتاب السنة من حديث مندل، عن جويبر، عن الضحاك بن مزاحم منقطعاً وهو في غاية الضعف، قال أبو بكر البزار: هذا الكلام لم يصح عن النبي ﷺ، وقال ابن حزم: هذا خبر مكذوب موضوع باطل، وقال البيهقي في الاعتقاد عقب حديث أبي موسى الأشعري الذي أخرجه مسلم بلفظ: «النجوم أمنة أهل السماء فإذا ذهبت النجوم أتى أهل السماء ما يوعدون وأصحابي أمنة لأمتي فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما يوعدون»، قال البيهقي روي في حديث موصول بإسناد غير قوي ـ يعني: حديث عبد الرحيم العمي وفي حديث منقطع ـ يعني: حديث الضحاك بن مزاحم: «مثل أصحابي كمثل النجوم في السماء من أخذ بنجم منها اهتدى»، قال: والذي رويناه هاهنا من الحديث الصحيح يؤدي بعض معناه، قلت: صدق البيهقي هو يؤدي صحة التشبيه للصحابة بالنجوم خاصة أما في الاقتداء فلا يظهر في حديث أبي موسى، نعم يمكن أن يتلمح ذلك من معنى الاهتداء بالنجوم، وظاهر الحديث إنما هو إشارة إلى الفتن الحادثة بعد انقراض عصر الصحابة من طمس السنن وظهور البدع وفشو الفجور في أقطار الأرض والله المستعان.

(٥) مفاتيح الغيب ١/ ٢٠٣.

وعائشة[1]، وابن عمر[2]، وابن عباس[3]، رضي الله عنهم أجمعين.

وقد نقل في «تفسيره» عن أئمة التابعين كمجاهد بن جبر[4]، وسعيد بن جبير[5]، وعطاء بن أبي رباح[6]، والحسن البصري[7]، وغيرهم.

موقف الرازي من الإسرائيليات:

يحدد ابن كثير الموقف من هذه الإسرائيليات فيقول:

ولكن هذه الأحاديث الإسرائيلية تذكر للإستشهاد لا للإعتضاد فإنها على ثلاثة أقسام:

أحدها: ما علمنا صحته مما بأيدينا مما يشهد له بالصدق فذاك صحيح.

والثاني: ما علمنا كذبه مما عندنا مما يخالفه.

والثالث: ما هو مسكوت عنه لا من هذا القبيل ولا من هذا القبيل فلا نؤمن به ولا نكذبه وتجوز حكايته... وغالب ذلك مما لا فائدة فيه تعود إلى أمر ديني ولهذا يختلف علماء أهل الكتاب في هذا كثيراً ويأتي عن المفسرين خلاف بسبب ذلك كما يذكرون في مثل هذا أسماء أصحاب الكهف ولون كلبهم وعدتهم وعصا موسى من أي الشجر كانت وأسماء الطيور التي أحياها الله لإبراهيم وتعيين البعض الذي ضرب به القتيل من البقرة ونوع الشجرة التي كلم الله منها موسى إلى غير ذلك مما أبهمه الله تعالى في القرآن مما لا فائدة في تعيينه تعود على المكلفين في دينهم ولا دنياهم ولكن نقل الخلاف عنهم في ذلك جائز كما قال تعالى: ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَـٰثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِٱلْغَيْبِ ۖ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ ۚ قُل رَّبِّىٓ

---

(١) مفاتيح الغيب ٥/ ٥١.

(٢) مفاتيح الغيب ٥/ ١٤١.

(٣) مفاتيح الغيب ٢/ ٦.

(٤) مفاتيح الغيب ٢/ ٥٥.

(٥) مفاتيح الغيب ٢/ ٦٧.

(٦) مفاتيح الغيب ٢٣/ ٢٣.

(٧) مفاتيح الغيب ١/ ١٧٧.

﴿أَعۡلَمُ بِعِدَّتِهِم مَّا يَعۡلَمُهُمۡ إِلَّا قَلِيلٞۗ فَلَا تُمَارِ فِيهِمۡ إِلَّا مِرَآءٗ ظَٰهِرٗا وَلَا تَسۡتَفۡتِ فِيهِم مِّنۡهُمۡ أَحَدٗا ٢٢﴾ [الكهف: ٢٢] فقد اشتملت هذه الآية الكريمة على الأدب في هذا المقام وتعليم ما ينبغي في مثل هذا فإنه تعالى حكى عنهم ثلاثة أقوال ضعف القولين الأولين وسكت عن الثالث فدل على صحته إذ لو كان باطلاً لرده كما ردهما ثم أرشد على أن الإطلاع على عدتهم لا طائل تحته فقال في مثل هذا: ﴿قُل رَّبِّيٓ أَعۡلَمُ بِعِدَّتِهِم﴾ فإنه ما يعلم ذلك إلا قليل من الناس ممن أطلعه الله عليه فلهذا قال: ﴿فَلَا تُمَارِ فِيهِمۡ إِلَّا مِرَآءٗ ظَٰهِرٗا﴾؛ أي: لا تجهد نفسك فيما لا طائل تحته ولا تسألهم عن ذلك فإنهم لا يعلمون من ذلك إلا رجم الغيب، فهذا أحسن ما يكون في حكاية الخلاف أن تستوعب الأقوال في ذلك المقام وأن تنبه على الصحيح منها وتبطل الباطل وتذكر فائدة الخلاف وثمرته لئلا يطول النزاع والخلاف فيما لا فائدة تحته فتشتغل به عن الأهم فالأهم[١].

ونجد أن الرازي يذكر الإسرائيليات أحياناً وينبه أنه لا فائدة منها، ويجب تنزيه كلام الله تعالى عنها[٢] فهو يقول في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِي ٱشۡتَرَىٰهُ مِن مِّصۡرَ لِٱمۡرَأَتِهِۦٓ أَكۡرِمِي مَثۡوَىٰهُ عَسَىٰٓ أَن يَنفَعَنَآ أَوۡ نَتَّخِذَهُۥ وَلَدٗاۚ وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلِنُعَلِّمَهُۥ مِن تَأۡوِيلِ ٱلۡأَحَادِيثِۚ وَٱللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰٓ أَمۡرِهِۦ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ٢١﴾ [يوسف: ٢١].

اعلم أنه ثبت في الأخبار أن الذي اشتراه إما من الإخوة أو من الواردين على الماء ذهب به إلى مصر وباعه هناك وقيل: إن الذي اشتراه قطفير إو إطفير وهو العزيز الذي كان يلي خزائن مصر والملك يومئذٍ الريان بن الوليد رجل من العماليق وقد آمن بيوسف ومات في حياة يوسف عليه السلام فملك بعده قابوس بن مصعب فدعاه يوسف إلى الإسلام فأبى واشتراه العزيز وهو ابن سبع عشرة سنة وأقام في منزله ثلاث عشرة سنة واستوزره ريان بن الوليد وهو

---

(١) تفسير القرآن العظيم ١/٥ لابن كثير، دار النشر: دار الفكر ـ بيروت، ١٤٠١هـ.

(٢) الرازي من خلال تفسيره ص٨٤ (مرجع سابق).

ابن ثلاثين سنة وآتاه الله الملك والحكمة وهو ابن ثلاث وثلاثين سنة وتوفي وهو ابن مائة وعشرين سنة وقيل: كان الملك في أيامه فرعون موسى عاش أربعمائة سنة بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَآءَكُمْ يُوسُفُ مِن قَبْلُ بِٱلْبَيِّنَٰتِ﴾ [غافر: ٣٤] وقيل: فرعون موسى من أولاد فرعون يوسف وقيل: اشتراه العزيز بعشرين ديناراً وقيل: أدخلوه السوق يعرضونه فترافعوا في ثمنه حتى بلغ ثمنه ما يساويه في الوزن من المسك والورق والحرير فابتاعه قطفير بذلك الثمن وقالوا: اسم تلك المرأة زليخا وقيل: راعيل.

ثم قال: واعلم أن شيئاً من هذه الروايات لم يدل عليه القرآن ولم يثبت أيضاً في خبر صحيح وتفسير كتاب الله تعالى لا يتوقف على شيء من هذه الروايات فالأليق بالعاقل أن يحترز من ذكرها[(١)].

وكذلك عند قوله تعالى: ﴿فَجَآءَتْهُ إِحْدَىٰهُمَا تَمْشِى عَلَى ٱسْتِحْيَآءٍ﴾ [القصص: ٥] قال الرازي: وقال محمد بن إسحاق[(٢)] في البنتين: اسم الكبرى صفورا والصغرى ليا..

ثم ذكر الأقوال الأخرى في أسمائهن: صفرا وصفيرا، صافورا.

ثم قال الرازي: وليس في القرآن دلالة على شيء من هذه التفاصيل[(٣)].

موقف الرازي من علوم القرآن:

■ أسباب النزول:

عُني الرازي بذكر أسباب النزول، فتراه في تفسير قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ۖ ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ ۚ فَمَنْ

---

(١) مفاتيح الغيب ١٨/ ٨٧، ٨٨.

(٢) أبو بكر وقيل: أبو عبد الله، محمد بن إسحاق بن يسار بن خيار المطلبي المدني صاحب المغازي مشهور بالتدليس صاحب المغازي والسير، وتوفي ببغداد سنة إحدى وخمسين ومائة؛ طبقات المدلسين ص٥١ لابن حجر، دار النشر: مكتبة المنار ـ عمان ـ ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م، الطبعة الأولى، تحقيق: د. عاصم بن عبد الله القريوتي، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ٤/ ٢٧٦، ٢٧٧ (مرجع سابق).

(٣) مفاتيح الغيب ٢٤/ ٢٠٦.

عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيۡهِ بِإِحۡسَٰنٖۗ ذَٰلِكَ تَخۡفِيفٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَرَحۡمَةٞۗ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٞ ﴿١٧٨﴾﴾ [البقرة: ١٧٨] يقول: قبل الشروع في التفسير لا بد من ذكر سبب النزول[1].

ثم بعد ذكره ما ورد في سبب النزول، يرجع إلى التفسير، فيقول: إذا عرفنا سبب النزول فلنرجع إلى التفسير[2].

مع تنبيهه على الوجوه والروايات التي وردت في سبب النزول؛ كقوله عند تفسير قول الله تعالى: ﴿لَّيۡسَ عَلَيۡكَ هُدَىٰهُمۡ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهۡدِي مَن يَشَآءُۗ وَمَا تُنفِقُواْ مِنۡ خَيۡرٖ فَلِأَنفُسِكُمۡۚ وَمَا تُنفِقُونَ إِلَّا ٱبۡتِغَآءَ وَجۡهِ ٱللَّهِۚ وَمَا تُنفِقُواْ مِنۡ خَيۡرٖ يُوَفَّ إِلَيۡكُمۡ وَأَنتُمۡ لَا تُظۡلَمُونَ ﴿٢٧٢﴾﴾ [البقرة: ٢٧٢].

المسألة الأولى: في بيان سبب النزول وجوه[3].

ويبين مع سبب النزول قاعدة من قواعد الترجيح، وهي: أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب[4] كما يذكر في تفسيره لقوله تعالى: ﴿أَلَمۡ يَعۡلَم بِأَنَّ ٱللَّهَ يَرَىٰ ﴿١٤﴾﴾ [العلق: ١٤] قال: هذه الآية وإن نزلت في حق أبي جهل فكل من نهى من طاعة الله فهو شريك أبي جهل في هذا الوعيد[5].

وكذلك عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَيَشۡتَرُونَ بِهِۦ ثَمَنٗا قَلِيلًا أُوْلَٰٓئِكَ مَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ إِلَّا ٱلنَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمۡ وَلَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٤﴾﴾ [البقرة: ١٧٤] قال الرازي: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فالآية وإن نزلت في اليهود لكنها عامة في

---

(١) مفاتيح الغيب ٥/ ٤٠.

(٢) مفاتيح الغيب ٥/ ٤١.

(٣) مفاتيح الغيب ٧/ ٦٧. وانظر: مفاتيح الغيب ٦/ ٥، ٦/ ٦١.

(٤) ذكر الرازي هذه القاعدة في مواضع كثيرة في تفسيره، منها المواضع التالية في مفاتيح الغيب ٣/ ٥٣، ٣/ ١٣٢، ٤/ ١٤٧، ٥/ ٢٥، ٥/ ٦٦، ١٠/ ١٨٩، ١١/ ١٢٢، ١١/ ١٦٩، ١٢/ ٦٥. وانظر: في هذه القاعدة أضواء البيان ٢/ ٣٥٩ (مرجع سابق)؛ روح المعاني ٤/ ٢٤ (مرجع سابق)؛ تفسير البحر المحيط ١/ ٦٢٢ (مرجع سابق)؛ الزواجر ١/ ١٧٤ (مرجع سابق)؛ تيسير الكريم الرحمٰن ص٦٥ (مرجع سابق).

(٥) مفاتيح الغيب ٣٢/ ٢٣.

حق كل من كتم شيئاً من باب الدين يجب إظهاره[1].

والرازي يرى أن سبب النزول مهم في معرفة اتصال الكلام، وأن عدم القول به يؤدي إلى التفكك في الآية، ومن ذلك ما أورده في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣] قال:

المسألة الأولى: أن رجالاً من المسلمين ماتوا على القبلة الأولى فقال عشائرهم: يا رسول الله توفي إخواننا على القبلة الأولى فكيف حالهم فأنزل الله تعالى هذه الآية، واعلم أنه لا بد من هذا السبب وإلا لم يتصل بعض الكلام ببعض[2].

■ **النسخ:**

عُني الرازي رحمه الله تعالى ببيان مسائل النسخ، والناسخ والمنسوخ، والأمثلة على ذلك كثيرة[3]. منها:

ما ذكره في تفسير قول الله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٦﴾﴾ [البقرة: ١٠٦] فقد عرف النسخ في اللغة فقال:

المسألة الأولى: النسخ في أصل اللغة بمعنى إبطال الشيء، وقال القفال: إنه للنقل والتحويل، لنا أنه يقال: نسخت الريح آثار القوم إذا عدمت ونسخت الشمس الظل إذا عدم؛ لأنه قد لا يحصل الظل في مكان آخر حتى يظن أنه انتقل إليه وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِىٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَـٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَـٰنُ﴾ [الحج: ٥٢] أي: يزيله ويبطله والأصل في الكلام الحقيقة وإذا ثبت كون اللفظ حقيقة في الإبطال وجب أن لا يكون حقيقة في النقل دفعاً للاشتراك، فإن قيل: وصفهم الريح

---

(١) مفاتيح الغيب ٥/ ٢٥.

(٢) مفاتيح الغيب ٤/ ٩٧. وانظر: منهج الفخر الرازي للدكتور. محمد إبراهيم ص١٥٦ (مرجع سابق).

(٣) مفاتيح الغيب ومنهج الرازي فيه ص٣٥١.

بأنها ناسخة للآثار والشمس بأنها ناسخة للظل مجاز؛ لأن المزيل للآثار والظل هو الله تعالى وإذا كان ذلك مجازاً امتنع الاستدلال به على كون اللفظ حقيقة في مدلوله ثم نعارض ما ذكرتموه ونقول: بل النسخ هو النقل والتحويل ومنه نسخ الكتاب إلى كتاب آخر كأنه ينقله إليه أو ينقل حكايته ومنه تناسخ الأرواح وتناسخ القرون قرناً بعد قرن وتناسخ المواريث إنما هو التحول من واحد إلى آخر بدلاً عن الأول وقال تعالى: ﴿هَٰذَا كِتَٰبُنَا يَنطِقُ عَلَيۡكُم بِٱلۡحَقِّۚ إِنَّا كُنَّا نَسۡتَنسِخُ مَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ٢٩﴾ [الجاثية: ٢٩] فوجب أن يكون اللفظ حقيقة في النقل ويلزم أن لا يكون حقيقة في الإبطال دفعاً للاشتراك والجواب عن الأول من وجهين:

أحدهما: أنه لا يمتنع أن يكون الله هو الناسخ لذلك من حيث إنه فعل الشمس والريح المؤثرتين في تلك الإزالة ويكونان أيضاً ناسخين لكونهما مختصين بذلك التأثير.

والثاني: أن أهل اللغة إنما أخطأوا في إضافة النسخ إلى الشمس والريح فهب أنه كذلك لكن متمسكنا إطلاقهم لفظ النسخ على الإزالة لإسنادهم هذا الفعل إلى الريح والشمس، وعن الثاني أن النقل أخص من الإبطال؛ لأنه حيث وجد النقل فقد عدمت صفة وحصل عقيبها صفة أخرى فإن مطلق العدم أهم من عدم يحصل عقيبه شيء آخر وإذا دار اللفظ بين الخاص والعام كان جعله حقيقة في العام أولى، والله أعلم[(١)].

ثم عرف النسخ بالاصطلاح، فقال: اعلم أن التناسخ في اصطلاح العلماء: عبارة عن طريق شرعي يدل على أن الحكم الذي كان ثابتاً بطريق شرعي لا يوجد بعد ذلك مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً.

فقولنا: طريق شرعي نعني به القدر المشترك بين القول الصادر عن الله تعالى وعن رسوله والفعل المنقول عنهما ويخرج عنه إجماع الأمة على أحد القولين؛ لأن ذلك ليس بطريق شرعي على هذا التفسير ولا يلزم أن يكون الشرع ناسخاً لحكم العقل؛ لأن العقل ليس طريقاً شرعياً ولا يلزم أن يكون

---

(١) مفاتيح الغيب ٣/ ٢٠٥.

المعجز ناسخاً للحكم الشرعي؛ لأن المعجز ليس طريقاً شرعياً ولا يلزم تقيد الحكم بغاية أو شرط أو استثناء؛ لأن ذلك غير متراخ ولا يلزم إذا أمرنا الله بفعل واحد ثم نهانا عن مثله؛ لأنه لو لم يكن مثل هذا النهي ناسخاً لم يكن مثل حكم الأمر ثابتاً[1].

ثم ذكر حكم وقوع النسخ، وناقش المسألة بالتفصيل، فقال: النسخ عندنا جائز عقلاً واقع سمعاً خلافاً لليهود فإن منهم من أنكره عقلاً ومنهم من جوزه عقلاً لكنه منع منه سمعاً ويروى عن بعض المسلمين إنكار النسخ. ـ ثم ذكر الأدلة مع المناقشة[2] ـ. وقد قسم المنسوخ إلى ثلاثة أقسام وهي إما أن يكون هو الحكم فقط أو التلاوة فقط أو هما معاً[3].

ويناقش في مسائل النسخ في الآية فيستبعد في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ شَهَٰدَةُ بَيۡنِكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ حِينَ ٱلۡوَصِيَّةِ﴾ [المائدة: ١٠٦]، النسخ فيها، فيقول: وأما قول من يقول بأن هذا الحكم صار منسوخاً فبعيد لاتفاق أكثر الأمة على أن سورة المائدة من آخر ما نزل من القرآن وليس فيها منسوخ[4].

ويضعف النسخ في قوله تعالى: ﴿وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [الأنعام: ١٠٦] فيقول: وأما قوله: ﴿وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ فقيل: المراد ترك المقابلة فلذلك قالوا: إنه منسوخ، وهذا ضعيف؛ لأن الأمر بترك المقابلة في الحال لا يفيد الأمر بتركها دائماً وإذا كان الأمر كذلك لم يجب التزام النسخ[5].

ويردّ إثبات النسخ بلا دليل، تمسكاً بالأصل وهو عدم النسخ، فيقول عند قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٖ يَطۡعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيۡتَةً أَوۡ دَمٗا مَّسۡفُوحًا أَوۡ لَحۡمَ خِنزِيرٖ فَإِنَّهُۥ رِجۡسٌ أَوۡ فِسۡقًا أُهِلَّ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ بِهِۦۚ فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴿١٤٥﴾ وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمۡنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٖۖ

(١) مفاتيح الغيب ٣/٢٠٦.
(٢) مفاتيح الغيب ٣/٢٠٦.
(٣) انظر: مفاتيح الغيب ٣/٢٠٨.
(٤) مفاتيح الغيب ١٢/٩٦.
(٥) مفاتيح الغيب ١٣/١١٣.

وَمِنَ ٱلْبَقَرِ وَٱلْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ أَوِ ٱلْحَوَايَآ أَوْ مَا ٱخْتَلَطَ بِعَظْمٍۚ ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِبَغْيِهِمْۖ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ ﴿١٤٦﴾ فَإِن كَذَّبُوكَ فَقُل رَّبُّكُمْ ذُو رَحْمَةٍ وَٰسِعَةٍ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُهُۥ عَنِ ٱلْقَوْمِ ٱلْمُجْرِمِينَ ﴿١٤٧﴾﴾ [الأنعام: ١٤٥ ـ ١٤٧].

ولا شك أن مدار الشريعة على أن الأصل عدم النسخ؛ لأنه لو كان احتمال طريان الناسخ معادلاً لاحتمال بقاء الحكم على ما كان فحينئذٍ لا يمكن التمسك بشيء من النصوص في إثبات شيء من الأحكام لاحتمال أن يقال: إنه وإن كان ثابتاً إلا أنه زال ولما اتفق الكل على أن الأصل عدم النسخ وأن القائل به والذاهب إليه هو المحتاج إلى الدليل علمنا فساد هذا السؤال(١).

وكذلك عند قوله تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْۖ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِۦۖ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَاۚ وَمَآ أَنَا۠ عَلَيْكُم بِحَفِيظٍ ﴿١٠٤﴾﴾ [الأنعام: ١٠٤].

□ **قال الرازي:** قال المفسرون(٢): قوله: ﴿فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِۦۖ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَاۚ﴾ معناه: لا آخذكم بالإيمان أخذ الحفيظ عليكم والوكيل قالوا: وهذا إنما كان قبل الأمر بالقتال فلما أمر بالقتال صار حفيظاً عليهم ومنهم من يقول: آية القتال ناسخة لهذه الآية وهو بعيد فكأن هؤلاء المفسرين مشغوفون بتكثير النسخ من غير حاجة إليه والحق ما تقرره أصحاب أصول الفقه إن الأصل عدم النسخ فوجب السعي في تقليله بقدر الإمكان(٣).

■ المناسبة بين السور والآيات:

عُني الرازي وتفوق بإظهار حسن المناسبة بين سور القرآن الكريم وآياته، أو ما يسميه الرازي بكيفية النظم، وهذا العلم من علوم القرآن يعني بالسياق أو اتصال اللاحق بالسابق.

---

(١) مفاتيح الغيب ١٣/ ١٨١.

(٢) انظر: جامع البيان ٧/ ٣٠٥ (مرجع سابق)؛ الكشف والبيان ٤/ ١٧٧، دار النشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ لبنان ـ ١٤٢٢هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: الإمام أبي محمد ابن عاشور، مراجعة وتدقيق الأستاذ نظير الساعدي.

(٣) مفاتيح الغيب ١٣/ ١١٠.

وقال السيوطي: وعلم المناسبة علم شريف قل اعتناء المفسرين به لدقته وممن أكثر فيه الإمام فخر الدين[(١)].

وقال الزركشي: معرفة المناسبات بين الآيات، . . وتفسير الإمام فخر الدين فيه شيء كثير من ذلك[(٢)].

وقال الطاهر ابن عاشور في مقدمة تفسيره:

واهتممت ببيان تناسب اتصال الآي بعضها ببعض، وهو منزع جليل قد عني به فخر الدين الرازي[(٣)].

ومما يدل على اهتمام الرازي بعلم المناسبة والنظم، عده له من وجوه إعجاز القرآن الكريم، قال في تفسير سورة البقرة:

ومن تأمل في لطائف نظم هذه السورة وفي بدائع ترتيبها، علم أن القرآن كما أنه معجز بحسب فصاحة ألفاظه وشرف معانيه، فهو أيضاً معجز بحسب ترتيبه ونظم آياته، ولعل الذين قالوا: إنه معجز بحسب أسلوبه أرادوا ذلك، إلا أني رأيت جمهور المفسرين معرضين عن هذه اللطائف غير متنبهين لهذه الأمور[(٤)].

ويدافع الرازي عن وحدة النظم في القرآن الكريم، ويثبتها بالحجة القاطعة، من خلال بيانه لترابط ترتيب الآيات[(٥)] فقال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ۖ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ ۗ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هُدًى وَشِفَآءٌ ۖ وَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍۭ بَعِيدٍ ﴿٤٤﴾﴾ [فصلت: ٤٤].

المسألة الثانية: نقلوا في سبب نزول هذه الآية، أن الكفار لأجل

---

(١) الإتقان في علوم القرآن ٢/ ٢٨٨ (مرجع سابق).
(٢) البرهان في علوم القرآن ١/ ٣٥ (مرجع سابق).
(٣) التحرير والتنوير ١/ ٨ (مرجع سابق).
(٤) مفاتيح الغيب ٧/ ١١٢.
(٥) فخر الدين الرازي بلاغياً ص٢٣٦؛ مهدي هلال، ط: منشورات وزارة الإعلام في العراق.

التعنت قالوا: لو نزل القرآن بلغة العجم فنزلت هذه الآية.

وعندي أن أمثال هذه الكلمات فيها حيف عظيم على القرآن؛ لأنه يقتضي ورود آيات لا تعلق للبعض فيها بالبعض، وأنه يوجب أعظم أنواع الطعن، فكيف يتم مع التزام مثل هذا الطعن ادعاء كونه كتاباً منتظماً، فضلاً عن ادعاء كونه معجزاً، بل الحق عندي أن هذه السورة من أولها إلى آخرها كلام واحد على ما حكى الله تعالى عنهم من قولهم: ﴿قُلُوبُنَا فِىٓ أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدۡعُونَآ إِلَيۡهِ وَفِىٓ ءَاذَانِنَا وَقۡرٌ﴾ [فصلت: ٥] وهذا الكلام أيضاً متعلق به وجواب له والتقدير أنا لو أنزلنا هذا القرآن بلغة العجم لكان لهم أن يقولوا: كيف أرسلت الكلام العجمي إلى القوم العرب، ويصح لهم أن يقولوا: قلوبنا في أكنة من ما تدعونا إليه؛ أي: من هذا الكلام، وقالوا: قلوبنا في أكنة لأنا لا نفهمه ولا نحيط بمعناه، أما لما أنزلنا هذا الكتاب بلغة العرب وبألفاظهم وأنتم من أهل هذه اللغة فكيف يمكنكم ادعاء أن قلوبكم في أكنة منها، وفي آذانكم وقر منها، فظهر أنا إذا جعلنا هذا الكلام جواباً عن ذلك الكلام بقيت السورة من أولها إلى آخرها على أحسن وجوه النظم، وأما على الوجه الذي يذكره الناس فهو عجيب جداً[(١)].

وتكلم الرازي عن إحكام هذا الترتيب في القرآن الكريم في تفسير قوله تعالى: ﴿وَيَسۡتَفۡتُونَكَ فِى ٱلنِّسَآءِۖ قُلِ ٱللَّهُ يُفۡتِيكُمۡ فِيهِنَّ وَمَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ فِى ٱلۡكِتَٰبِ فِى يَتَٰمَى ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِى لَا تُؤۡتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرۡغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ وَٱلۡمُسۡتَضۡعَفِينَ مِنَ ٱلۡوِلۡدَٰنِ وَأَن تَقُومُواْ لِلۡيَتَٰمَىٰ بِٱلۡقِسۡطِۚ وَمَا تَفۡعَلُواْ مِنۡ خَيۡرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِهِۦ عَلِيمًا ﴿١٢٧﴾﴾ [النساء: ١٢٧] قال الرازي: اعلم أن عادة الله في ترتيب هذا الكتاب الكريم وقع على أحسن الوجوه، وهو أنه يذكر شيئاً من الأحكام ثم يذكر عقيبه آيات كثيرة في الوعد والترغيب والترهيب ويخلط بها آيات دالة على كبرياء الله وجلال قدرته وعظمة إلاهيته، ثم يعود مرة أخرى إلى بيان الأحكام، وهذا أحسن أنواع الترتيب وأقربها إلى التأثير في القلوب؛ لأن

(١) مفاتيح الغيب ٢٧/ ١١٥.

التكليف بالأعمال الشاقة لا يقع في موقع القبول إلا إذا كان مقروناً بالوعد والوعيد، والوعد والوعيد لا يؤثر في القلب إلا عند القطع بغاية كمال من صَدَرَ عنه الوعد والوعيد، فظهر أن هذا الترتيب أحسن الترتيبات اللائقة بالدعوة إلى الدين الحق(١).

ويرى الرازي أن القرآن الكريم كله كالكلمة الواحدة، قال في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠].

المسألة الأولى: في (إذ) قولان:

أحدهما: أنه صلة زائدة، إلا أن العرب يعتادون التكلم بها والقرآن نزل بلغة العرب.

الثاني: وهو الحق، أنه ليس في القرآن ما لا معنى له وهو نُصب بإضمار «اذكر» والمعنى: أذكر لهم قال ربك للملائكة، فأضمر هذا لأمرين: **أحدهما**، أن المعنى معروف، **والثاني**: أن الله تعالى قد كشف ذلك في كثير من المواضع كقوله: ﴿وَٱذْكُرْ أَخَا عَادٍ إِذْ أَنذَرَ قَوْمَهُۥ بِٱلْأَحْقَافِ﴾ [الأحقاف: ٢١] وقال ﴿وَٱذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُۥدَ﴾ [ص: ١٧] و﴿وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا أَصْحَٰبَ ٱلْقَرْيَةِ إِذْ جَآءَهَا ٱلْمُرْسَلُونَ ۝١٣ إِذْ أَرْسَلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱثْنَيْنِ﴾ [يس: ١٣، ١٤] والقرآن كله كالكلمة الواحدة ولا يبعد أن تكون هذه المواضع المصرحة نزلت قبل هذه السورة فلا جرم ترك ذلك ههنا اكتفاء بذلك المصرح(٢).

ويردّ الرازي على الروافض من خلال بيان المناسبة، كما قال في تفسير قول الله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ۝١٦﴾ [القيامة: ١٦] قال: زعم قوم من قدماء الروافض أن هذا القرآن قد غُيِّر وبُدِّل وزِيد فيه ونُقص عنه، واحتجوا عليه بأنه لا مناسبة بين هذه الآية وبين ما قبلها، ولو كان هذا الترتيب من الله تعالى لما كان الأمر كذلك، واعلم أن في بيان المناسبة وجوهاً... ثم ذكرها(٣).

---

(١) مفاتيح الغيب ١١/ ٤٩.
(٢) مفاتيح الغيب ٢/ ١٤٧.
(٣) مفاتيح الغيب ٣٠/ ١٩٦.

ومن الأمثلة على بيان الرازي المناسبة بين الآيات:

ما ذكره عند قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝٥﴾ [البقرة: ٥].

▫ **قال الرازي:** في كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه ثلاثة:

أحدها: أن ينوي الابتداء بـ ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ [البقرة: ٣] وذلك لأنه لما قيل: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢] فخص المتقين بأن الكتاب هدى لهم كان لسائل أن يسأل فيقول: ما السبب في اختصاص المتقين بذلك فوقع قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ إلى قوله: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ جواباً عن هذا السؤال كأنه قيل: الذي يكون مشتغلاً بالإيمان وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والفوز بالفلاح والنجاة لا بد وأن يكون على هدى من ربه.

وثانيها: أن لا ينوي الابتداء به بل يجعله تابعاً للمتقين ثم يقع الابتداء من قوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْۖ﴾ كأنه قيل: أي سبب في أن صار الموصوفون بهذه الصفات مختصين بالهدى فأجيب بأن أولئك الموصفين غير مستبعد أن يفوزوا دون الناس بالهدى عاجلاً وبالفلاح آجلاً.

وثالثها: أن يجعل الموصول الأول صفة المتقين، ويرفع الثاني على الابتداء، و﴿أُوْلَٰٓئِكَ﴾ خبره، ويكون المراد جعل اختصاصهم بالفلاح والهدى تعريضاً بأهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بنبوة رسول الله ﷺ، وهم ظانون أنهم على الهدى وطامعون أنهم ينالون الفلاح عند الله تعالى[1].

ومن الأمثلة على بيانه مناسبة السورة بما قبلها، ما ذكره في تفسير قول الله تعالى: ﴿أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ۝٢﴾ [العنكبوت: ٢]، قال: في تعلق أول هذه السورة بما قبلها وفيه وجوه:

الأول: لما قال الله تعالى قبل هذه السورة: ﴿إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍۚ﴾ [القصص: ٨٥] وكان المراد منه أن يرده إلى مكة ظاهراً غالباً على الكفار، ظافراً طالباً للثأر، وكان فيه احتمال مشاق القتال

(١) مفاتيح الغيب ٢/٣١ ومن الأمثلة: ٦/١٤٤، ٨/٨٨، ٩/١٩.

صعب على البعض ذلك فقال الله تعالى: ﴿أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتۡرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا﴾ [العنكبوت: ٢] ولا يؤمروا بالجهاد.

الوجه الثاني: هو أنه تعالى لما قال في أواخر السورة المتقدمة ﴿وَٱدۡعُ إِلَىٰ رَبِّكَۖ﴾ [القصص: ٨٧] وكان في الدعاء إليه الطِعان والحراب والضراب؛ لأن النبي عليه السلام وأصحابه كانوا مأمورين بالجهاد إن لم يؤمن الكفار بمجرد الدعاء فشق على البعض ذلك فقال: ﴿أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتۡرَكُوٓاْ﴾.

الوجه الثالث: هو أنه تعالى لما قال في آخر السورة المتقدمة: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥۚ﴾ [القصص: ٨٨] ذكر بعده ما يبطل قول المنكرين للحشر فقال: ﴿لَهُ ٱلۡحُكۡمُ وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ﴾ [القصص: ٨٨] يعني: ليس كل شيء هالكاً من غير رجوع، بل كل هالك وله رجوع إلى الله، إذا تبين هذا فاعلم أن منكري الحشر يقولون: لا فائدة في التكاليف فإنها مشاق في الحال ولا فائدة لها في المآل إذ لا مآل ولا مرجع بعد الهلاك والزوال فلا فائدة فيها، فلما بيّن الله أنهم إليه يرجعون بين أن الأمر ليس على ما حسبوه، بل حسن التكليف ليثيب الشكور ويعذب الكفور فقال: ﴿أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتۡرَكُوٓاْ﴾ [العنكبوت: ٢] غير مكلفين من غير عمل يرجعون به إلى ربهم[١].

مسائل الاعتقاد في «مفاتيح الغيب»:

عرض الرازي لكثير من مسائل الاعتقاد، وكان رحمه الله تعالى أشعرياً، وإن وُصف بأنه من أهل السنة كما قال الصفدي: رجع بسببه خلق كثير من الكرامية وغيرهم إلى مذهب السنة[٢]. إلا أنه قد يوصف البعض بأنه من أهل السنة في مقابل المعتزلة والرافضة، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية في معرض ذكره لذم السلف لأهل الكلام من الأشاعرة وغيرهم:

وإن كان في كلامهم من الأدلة الصحيحة وموافقة السنة ما لا يوجد في كلام عامة الطوائف، فإنهم أقرب طوائف أهل الكلام إلى السنة والجماعة

(١) مفاتيح الغيب ٢٥/٢٣، ومن الأمثلة: ٢٥/٨٤، ٢٩/١٢٢.

(٢) الوافي بالوفيات ٤/١٧٦ (مرجع سابق).

والحديث، وهم يعدون من أهل السنة والجماعة عند النظر إلى مثل المعتزلة والرافضة وغيرهم بل هم أهل السنة والجماعة في البلاد التي يكون أهل البدع فيها هم المعتزلة والرافضة ونحوهم[1].

ويذكر الرازي في تفسيره عبارات ينسب فيها نفسه إلى أهل السنة والجماعة كقوله: وقال أصحابنا أهل السنة والجماعة[2].

وقال في موضع آخر:

ونحن الآن في بحر التكليف وتضربنا أمواج الشبهات والشهوات وراكب البحر يحتاج إلى أمرين:

أحدهما: السفينة الخالية عن العيوب والثقب.

والثاني: الكواكب الظاهرة الطالعة النيرة، فإذا ركب تلك السفينة ووقع نظره على تلك الكواكب الظاهرة كان جراء السلامة غالباً، فكذلك ركب أصحابنا أهل السنة سفينة حب آل محمد ووضعوا أبصارهم على نجوم الصحابة فرجوا من الله تعالى أن يفوزوا بالسلامة والسعادة في الدنيا والآخرة[3].

ومن المواضع التي خالف فيها الرازي منهج أهل السنة والجماعة، إعماله عقله في أمور لا سبيل إلى معرفتها إلا بالنقل، ويبدو أن هذا من تأثير علم الكلام عليه فهو في أثناء تفسيره يؤول بعض صفات الله تعالى، مثل الاستواء قال فيه بعد مناقشته لبعض الأقوال:

«والجواب أنا إذا فسرنا الاستيلاء بالاقتدار زالت هذه المطاعن بالكلية»[4].

---

(١) بيان تلبيس الجهمية ٢/ ٨٧ (مرجع سابق). وانظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة، لـ د. عبد الرحمٰن المحمود ٢/ ٧٠٢، ط: مكتبة الرشد ـ الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.

(٢) مفاتيح الغيب ٢٧/ ١٤٣.

(٣) مفاتيح الغيب ٢٧/ ١٤٣.

(٤) مفاتيح الغيب ٢٢/ ٧.

وذكر عدد من العلماء، أن الرازي تاب ورجع عن اعتقاده في الصفات، كما جاء في وصيته التي أعلن فيها توبته والتزامه بما جاء في الكتاب والسنة ومن هؤلاء العلماء: الحافظ ابن كثير، قال:

«إنه ـ يعني: الرازي ـ رجع عن مذهب الكلام فيها ـ في وصيته ـ إلى طريقة السلف وتسليم ما ورد على وجه المراد اللائق بجلال الله سبحانه»[1].

وكذلك الحافظ الذهبي، قال في الرازي: «والله يعفو عنه فإنه توفي على طريقة حميدة والله يتولى السرائر وقد اعترف في آخر عمره حيث يقول: لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن أقرأ في الإثبات: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ﴾ [فاطر: ١٠]، وأقرأ في النفي: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي»[2].

وقال ابن خلكان: «ورأيت له ـ الرازي ـ وصية أملاها في مرض موته على أحد تلامذته تدل على حسن العقيدة»[3].

وتكلم الرازي في مسألة الإرادة والفعل، مقرراً لها على مذهب أهل السنة والجماعة، قال في تفسير قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ۝٥٩﴾ [النساء: ٥٩].

المسألة الأولى: قالت المعتزلة الطاعة موافقة الإرادة. وقال أصحابنا: الطاعة موافقة الأمر، لا موافقة الإرادة. لنا أنه لا نزاع في أن موافقة الأمر طاعة، إنما النزاع أن المأمور به هل يجب أن يكون مراداً أم لا، فإذا دللنا على أن المأمور به قد لا يكون مراداً ثبت حينئذٍ أن الطاعة ليست عبارة عن

---

(١) البداية والنهاية ١٣/ ٥٥ (مرجع سابق).
(٢) سير أعلام النبلاء ٢١/ ٥٠١ (مرجع سابق).
(٣) وفيات الأعيان ٤/ ٢٥٢ (مرجع سابق).

موافقة الإرادة، وإنما قلنا: إن الله قد يأمر بما لا يريد لأن علم الله وخبره قد تعلقا بأن الإيمان لا يوجد من أبي لهب ألبتة، وهذا العلم وهذا الخبر يمتنع زوالهما وانقلابهما جهلاً، ووجود الإيمان مضاد ومناف لهذا العلم ولهذا الخبر، والجمع بين الضدين محال، فكان صدور الإيمان من أبي لهب محالاً والله تعالى عالم بكل هذه الأحوال فيكون عالماً بكونه محالاً والعالم بكون الشيء محالاً لا يكون مريداً له، فثبت أنه تعالى غير مريد للإيمان من أبي لهب وقد أمره بالإيمان، فثبت أن الأمر قد يوجد بدون الإرادة وإذا ثبت هذا وجب القطع بأن طاعة الله عبارة عن موافقة أمره لا عن موافقة إرادته.

وأما المعتزلة فقد احتجوا على أن الطاعة اسم لموافقة الإرادة بقول الشاعر... فرتَّب الطاعة على التمني وهو من جنس الإرادة.

والجواب: أن العاقل عالم بأن الدليل القاطع الذي ذكرناه لا يليق معارضته بمثل هذه الحجة الركيكة[١].

واشتهر الرازي بمناظراته لأصحاب الملل والمذاهب المنحرفة مثل: المعتزلة[٢]، والمرجئة[٣]، والخوارج[٤]، والشيعة[٥]، والكرامية[٦]، والفلاسفة[٧]، وغيرهم. والمتتبع لتفسيره يجد كثيراً من رده على أصحاب هذه المذاهب حيث يورد شبههم ثم يرد عليها، ويعد هذا من حسنات الرازي، وكان يحضر مجلسه بمدينة هراة أرباب المذاهب والمقالات ويسألونه وهو يجيب كل سائل بأحسن إجابة ورجع بسببه خلق كثير من الطائفة الكرامية وغيرهم إلى مذهب أهل السنة[٨].

---

(١) مفاتيح الغيب ١٠/ ١١٥.
(٢) انظر مثلاً: ٢/ ٢٣، ٢/ ١٢٦، ٧/ ١١٤.
(٣) انظر مثلاً: ٢/ ٣٣، ٣/ ١٦٨، ١٦/ ٥٠.
(٤) انظر مثلاً: ٢/ ٢٣، ٢/ ١٢٦، ٣/ ١٦٨، ١٠/ ٩.
(٥) انظر مثلاً: ١/ ١٧٠، ٢/ ٢٧، ١١/ ٩.
(٦) انظر مثلاً: ١/ ٣٧، ١/ ١٠٨، ٢/ ٢٤، ٩/ ٤٤.
(٧) انظر مثلاً: ١/ ٧٣، ١/ ١١٤، ٧/ ١١٤.
(٨) وفيات الأعيان ٤/ ٢٤٩، ٢٥٠ (مرجع سابق).

الفقه في تفسير الرازي:

عرّف الرازي الفقه بقوله: معرفة أحكام الله تعالى وهو علم الفقه[1].

وقال في موضع آخر: وأما القسم الرابع وهو شرح أحكام الله تعالى وتكاليفه، فنقول: هذه التكاليف إما أن تحصل في أعمال القلوب أو في أعمال الجوارح، أما **القسم الأول**: فهو المسمى بعلم الأخلاق وبيان تمييز الأخلاق الفاضلة والأخلاق الفاسدة والقرآن يشتمل على كل ما لا بد منه في هذا الباب قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ﴾ [النحل: ٩٠] وقال: ﴿خُذِ ٱلۡعَفۡوَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡجَٰهِلِينَ ﴿١٩٩﴾﴾ [الأعراف: ١٩٩].

وأما الثاني: فهو التكاليف الحاصلة في أعمال الجوارح وهو المسمى بعلم الفقه والقرآن مشتمل على جملة أصول هذا العلم على أكمل الوجوه[2].

ومن بيانه لما قيل في تعريف الفقه، قوله:

المسألة الثانية: من الناس من قال الفقه اسم لعلم مخصوص وهو معرفة غرض المتكلم من كلامه واحتجوا بهذه الآية وهي قوله: ﴿مَا نَفۡقَهُ كَثِيرٗا مِّمَّا تَقُولُ﴾ فأضاف الفقه إلى القول ثم صار اسماً لنوع معين من علوم الدين ومنهم من قال: إنه اسم لمطلق الفهم يقال: أوتي فلان فقهاً في الدين؛ أي: فهماً وقال النبي ﷺ: «**من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين**»[3] أي: يفهمه تأويله[4].

ويبين الرازي أن علم الفقه مأخوذ من القرآن[5]، وأن الفقهاء إنما استنبطوا مباحثهم من القرآن[6]. وأن الصحابة رضوان الله عليهم، لم يستعملوا

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٧/ ٢٢٧.

(٢) مفاتيح الغيب ٢٦/ ٢٣٥.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه (مرجع سابق)، باب من جعل لأهل العلم أياماً معلومة ١/ ٣٩.

(٤) مفاتيح الغيب ١٨/ ٤٠.

(٥) انظر: مفاتيح الغيب ٢/ ١٠٧.

(٦) انظر: مفاتيح الغيب ١٧/ ٧٧.

ألفاظ الفقهاء ولا يلزم منه القدح في الفقه البتة[١].

وقال في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۖ﴾ [الشورى: ٤٠]: هذه الآية أصل كبير في علم الفقه فإن مقتضاها أن تقابل كل جناية بمثلها[٢].

ويبين أحياناً وجه دخول بعض الكتب في الفقه، فيقول: ولما كان الطعام قد يكون نباتاً وقد يكون حيواناً والحيوان لا يمكن أكله إلا بعد الذبح والله تعالى شرط في الذبح شرائط مخصوصة فلأجل هذا دخل في الفقه كتاب الصيد والذبائح وكتاب الضحايا[٣].

ومن تخريجه لمسائل الفقهاء قوله في تفسير قول الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۚ لَهَا مَا كَسَبَتۡ وَعَلَيۡهَا مَا ٱكۡتَسَبَتۡۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذۡنَآ إِن نَّسِينَآ أَوۡ أَخۡطَأۡنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تَحۡمِلۡ عَلَيۡنَآ إِصۡرٗا كَمَا حَمَلۡتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلۡنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦۖ وَٱعۡفُ عَنَّا وَٱغۡفِرۡ لَنَا وَٱرۡحَمۡنَآۚ أَنتَ مَوۡلَىٰنَا فَٱنصُرۡنَا عَلَى ٱلۡقَوۡمِ ٱلۡكَٰفِرِينَ ٢٨٦﴾ [البقرة: ٢٨٦].

المسألة الخامسة: الفقهاء تمسكوا بهذه الآية في إثبات أن الأصل في الإمساك البقاء والاستمرار؛ لأن اللام في قوله: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتۡ﴾ يدل على ثبوت هذا الاختصاص، وتأكد ذلك بقوله ﷺ: «**كل امرئ أحق بكسبه من والده وولده وسائر الناس أجمعين**»[٤] وإذا تمهد هذا الأصل خرج عليه شيء كثير من مسائل الفقه[٥].

ثم قال: القطع لا يمنع وجوب الضمان؛ لأن المقتضي لبقاء الملك قائم وهو قوله: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتۡ﴾ والقطع لا يوجب زوال الملك، بدليل أن

---

(١) مفاتيح الغيب ٢/ ٨٨.

(٢) مفاتيح الغيب ٢٧/ ١٥٣.

(٣) مفاتيح الغيب ١٦/ ١٦٣.

(٤) أخرجه الدارقطني في سننه، باب في المرأة تقتل إذا ارتدت ٤/ ٢٥٣ (مرجع سابق)؛ سنن البيهقي الكبرى، باب: نفقة الأبوين ٧/ ٤٨١.

(٥) مفاتيح الغيب ٧/ ١٢٤.

المسروق متى كان باقياً قائماً فإنه يجب رده على المالك، ولا يكون القطع مقتضياً زوال ملكه عنه، ومنها أن منكري وجوب الزكاة احتجوا به، وجوابه: أن الدلائل الموجبة للزكاة أخص والخاص مقدم على العام، وبالجملة فهذه الآية أصل كبير في فروع الفقه والله أعلم(١).

إن تفسير الرازي يشهد على ثقافته الشاملة بالفقه من فروع وأصول، ونجد أنه ينتمي إلى المذهب الشافعي، ويميل إليه ويرجح كثيراً من آرائه(٢)، إلا أنه لا يقتصر على ذكر آراء الشافعي دون غيرها من الآراء، فهو يذكر رأي المالكية والأحناف والحنابلة وغيرهم؛ كقوله في تفسير قوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ ۚ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ ۗ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ ٱللَّهُ ۗ وَتَزَوَّدُوا۟ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ ۚ وَٱتَّقُونِ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٧﴾﴾ [البقرة: ١٩٧].

المسألة الرابعة: قال الشافعي رضي الله عنه: لا يجوز لأحد أن يهل بالحج قبل أشهر الحج، وبه قال أحمد(٣)، وإسحاق(٤). وقال مالك(٥)، والثوري(٦)،

---

(١) مفاتيح الغيب ٧/ ١٢٥.

(٢) انظر: فخر الدين الرازي، د. فتح الله خليف ص٥٤ (مرجع سابق)؛ منهج الفخر الرازي في التفسير د. محمد إبراهيم ص١٨٠ (مرجع سابق).

(٣) أحمد بن محمد بن حنبل، قال الشافعي: أحمد إمام في ثمان خصال: إمام في الحديث، إمام في الفقه، إمام في اللغة، إمام في القرآن، إمام في الفقر، إمام في الزهد، إمام في الورع، إمام في السنة، ت٢٤١هـ؛ طبقات الحنابلة ١/ ٤، ٥ لابن أبي يعلى، دار النشر: دار المعرفة ـ بيروت، تحقيق: محمد حامد الفقي.

(٤) إسحاق بن إبراهيم بن مخلد أبو يعقوب المعروف بابن راهويه، مولده سنة ست وستين ومائة وموته سنة ثلاث وأربعين ومائتين بنيسابور؛ طبقات الحنابلة ١/ ١٠٩ (مرجع سابق).

(٥) أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك الأصبحي، ولد سنة خمس وتسعين من الهجرة ومات سنة تسع وسبعين ومائة وله أربع وثمانون سنة؛ طبقات الفقهاء ١/ ٥٣ الشيرازي، دار النشر: دار القلم ـ بيروت، تحقيق: خليل الميس.

(٦) أبو عبد الله سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، ولد في خلافة سليمان بن عبد الملك سنة ست وتسعين وقيل: سنة سبع ومات سنة إحدى وستين ومائة في خلافة المهدي؛ =

وأبو حنيفة[1] رضي الله عنه لا يجوز في جميع السنة.

ثم يذكر الأدلة لكل قول فيقول: حجة الشافعي رضي الله عنه:

قوله: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾ وأشهر جمع تقليل على سبيل التنكير فلا يتناول الكل وإنما أكثره إلى عشرة وأدناه ثلاثة وعند التنكير ينصرف إلى الأدنى، فثبت أن المراد أن أشهر الحج ثلاثة، والمفسرون اتفقوا على أن تلك الثلاثة شوال وذو القعدة وبعض من ذي الحجة، وإذا ثبت هذا فنقول: وجب أن لا يجوز الإحرام بالحج قبل الوقت، ويدل عليه ثلاثة أوجه **الأول**: أن الإحرام بالعبادة قبل وقت الأداء لا يصح قياساً على الصلاة، **الثاني**: أن الخطبة في صلاة الجمعة لا تجوز قبل الوقت؛ لأنها أقيمت مقام ركعتين من الظهر حكماً؛ فلأن لا يصح الإحرام وهو شروع في العبادة أولى، **الثالث**: أن الإحرام لا يبقى صحيحاً لأداء الحج إذا ذهب وقت الحج قبل الأداء؛ فلأن لا ينعقد صحيحاً لأداء الحج قبل الوقت أولى؛ لأن البقاء أسهل من الابتداء.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

وجهان: **الأول**: قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ ۗ﴾ [البقرة: ١٨٩] فجعل الأهلة كلها مواقيت للحج وهي ليست بمواقيت للحج فثبت إذن أنها مواقيت لصحة الإحرام ويجوز أن يسمى الإحرام حجاً مجازاً كما سمي الوقت حجاً في قوله: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾ بل هذا أولى؛ لأن الإحرام إلى الحج أقرب من الوقت.

والحجة الثانية: أن الإحرام التزام للحج فجاز تقديمه على الوقت كالنذر.

ثم يناقش الأدلة، وينتصر للشافعية، ويجيب عن أدلة الأحناف، فيقول:

= طبقات الفقهاء ١/ ٨٥، ٨٦ (مرجع سابق).

(١) أبو حنيفة النعمان بن ثابت مات سنة خمسين ومائة، قال الشافعي رحمه الله تعالى: ما طلب أحد الفقه إلا كان عيالاً على أبي حنيفة؛ طبقات الحنفية ١/ ٢٦ وما بعدها (مرجع سابق).

والجواب عن الأول: أن الآية التي ذكرناها أخص من الآية التي تمسكتم بها.

والجواب عن الثاني: أن الفرق بين النذر وبين الإحرام أن الوقت معتبر للأداء والاتصال للنذر بالأداء بدليل أن الأداء لا يتصور إلا بعقد مبتدأ وأما الإحرام، فإنه مع كونه التزاماً فهو أيضاً شروع في الأداء وعقد عليه فلا جرم افتقر إلى الوقت(١).

وتراه أحياناً يكتفي بما يذكر من فقه دلالة الآية، ثم يحيل إلى كتب الفقه كقوله:

وأما الحيوانات فتنقسم إلى ما يؤكل وإلى ما لا يؤكل وما يحل إنما يحل إذا ذبح ذبحاً شرعياً، ثم إذا ذبحت فلا تحل بجميع أجزائها بل يحرم منها الفرث والدم وكل ذلك مذكور في كتب الفقه(٢).

وكقوله عند تفسير قول الله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٤١﴾﴾ [الأنفال: ٤١]، وأما الباقي وهو أربعة أخماس الغنيمة فهي للغانمين؛ لأنهم الذين حازوه واكتسبوه كما يكتسب الكلأ بالاحتشاش والطير بالاصطياد والفقهاء استنبطوا من هذه الآية مسائل كثيرة مذكورة في كتب الفقه(٣).

وقوله: أما السبق في الخف والحافر فبالاتفاق ليس من الميسر وشرحه مذكور في كتاب السبق والرمي من كتب الفقه(٤).

وقوله عند تفسير قوله تعالى: ﴿قَـٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟

---

(١) مفاتيح الغيب ٥/ ١٣٨.
(٢) مفاتيح الغيب ٥/ ١٠٠.
(٣) مفاتيح الغيب ١٥/ ١٣٣.
(٤) مفاتيح الغيب ٦/ ٤٠.

ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴿٢٩﴾﴾ [التوبة: ٢٩] وأما قوله: ﴿وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ فالمعنى: أن الجزية تؤخذ منهم على الصغار والذل والهوان بأن يأتي بها بنفسه ماشياً غير راكب ويسلمها وهو قائم والمتسلم جالس ويؤخذ بلحيته فيقال له: أد الجزية وإن كان يؤديها ويزج في قفاه فهذا معنى الصغار وقيل: معنى الصغار ههنا هو نفس إعطاء الجزية وللفقهاء أحكام كثيرة من توابع الذل والصغار مذكورة في كتب الفقه(١).

وقوله في تفسير قول الله تعالى: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ ۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ۖ وَمَن يَتَوَلَّ يُعَذِّبْهُ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٧﴾﴾ [الفتح: ١٧] بيّن من يجوز له التخلف وترك الجهاد وما بسببه يجوز ترك الجهاد وهو ما يمنع من الكر والفر وبين ذلك ببيان ثلاثة أصناف:

الأول: الأعمى فإنه لا يمكنه الإقدام على العدو والطلب ولا يمكنه الاحتراز والهرب والأعرج كذلك والمريض كذلك وفي معنى الأعرج الأقطع والمقعد بل ذلك أولى بأن يعذر ومن به عرج لا يمنعه من الكر والفر لا يعذر وكذلك المرض القليل الذي لا يمنع من الكر والفر كالطحال والسعال إذ به يضعف وبعض أوجاع المفاصل لا يكون عذراً وفيه مسائل:

المسألة الأولى: أن هذه أعذار تكون في نفس المجاهد ولنا أعذار خارجة كالفقر الذي لا يتمكن صاحبه من استصحاب ما يحتاج إليه والاشتغال بمن لولاه لضاع كطفل أو مريض والأعذار تعلم من الفقه ونحن نبحث فيما يتعلق بالتفسير في بيان مسائل(٢).

وفي أحيان كثيرة يعتذر الرازي عن الخوض في الجزئيات الفقهية خشية أن يتحول تفسيره إلى كتاب خلافي، وقد صرح الرازي بهذا أكثر من مرة(٣)

(١) مفاتيح الغيب ١٦/ ٢٥.

(٢) مفاتيح الغيب ٢٨/ ٨١.

(٣) منهج الفخر الرازي في التفسير، د.محمد إبراهيم ص١٨٠ (مرجع سابق).

منها ما ذكره في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْۚ وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِۚ وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمْ فِيهِۖ فَإِن قَٰتَلُوكُمْ فَٱقْتُلُوهُمْۗ كَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ ۝١٩١﴾ [البقرة: ١٩١].

المسألة الثانية: الحنفية تمسكوا بهذه الآية في مسألة المتلجئ إلى الحرم وقالوا: لما لم يجز القتل عند المسجد الحرام بسبب جناية الكفر؛ فلأن لا يجوز القتل في المسجد الحرام بسبب الذنب الذي هو دون الكفر كان أولى وتمام الكلام فيه في كتب الخلاف(١).

ويبين الرازي أن من تكلم في أحكام القرآن ببيان الأحكام الفقهية فعليه الاقتصار على ما يستنبطه من الآية، وأن سوى ذلك فإنما يليق بكتب الفقه، كما قال في تفسير قول الله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ وَعَمَّٰتُكُمْ وَخَٰلَٰتُكُمْ وَبَنَاتُ ٱلْأَخِ وَبَنَاتُ ٱلْأُخْتِ وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا۟ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَٰٓئِلُ أَبْنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنْ أَصْلَٰبِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ۝٢٣﴾ [النساء: ٢٣] ومن تكلم في أحكام القرآن وجب أن لا يذكر إلا ما يستنبطه من الآية فأما ما سوى ذلك فإنما يليق بكتب الفقه(٢).

وقد يربط الرازي بين تفسير الآية، وما كان معلوماً من الفقه، كقوله عند تفسير قول الله تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ [الأنعام: ١١٦].

المسألة الثالثة: ما معنى الظن وكيف ذمهم به وقد وجب علينا اتباعه في الفقه، وقال ﷺ عن الله تعالى: «**أنا عند ظن عبدي بي**»(٣)... (ثم أجاب على ذلك)(٤).

---

(١) مفاتيح الغيب ٥/١١٢.

(٢) مفاتيح الغيب ١٠/٢٦.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه (مرجع سابق)، باب قول الله تعالى: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ ٦/ ٢٦٩٤.

(٤) مفاتيح الغيب ٢٨/٢٥٩.

اللغة في تفسير الرازي:

لا شك أن اللغة العربية هي إحدى الطرق لفهم القرآن الكريم، كونه نزل بها، فلا بد في تفسيره من الرجوع إلى اللغة العربية والاستعانة بها في شرح ألفاظه.

وأقصد باللغة هنا هو مجموع علوم اللسان العربي، وتشمل متن اللغة، والتصريف، والنحو، والمعاني، والبيان، ومن وراء ذلك استعمال العرب المتبع من أساليبهم في خطبهم وأشعارهم وتراكيب بلغائهم[1].

وقد استعان الرازي في تفسيره لألفاظ القرآن الكريم بلغة العرب، فتعرض لبيان معاني الكلمات ومدلولاتها بما قاله أئمة اللغة، وما تناقله العلماء عنهم[2] ومثال ذلك: ما ذكره في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءِ ذَاتِ ٱلرَّجْعِ ۝١١﴾ [الطارق: ١١] قال:

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما فرغ من دليل التوحيد والمعاد أقسم قسماً آخر أما قوله: ﴿وَٱلسَّمَآءِ ذَاتِ ٱلرَّجْعِ ۝١١﴾ فنقول: قال الزجاج: الرجع المطر؛ لأنه يجيء ويتكرر. واعلم أن كلام الزجاج وسائر أئمة اللغة صريح في أن الرجع ليس اسماً موضوعاً للمطر، بل سمي رجعاً على سبيل المجاز[3].

ومنها: ما ذكره في تفسير قوله تعالى: ﴿يَخْرُجُ مِنۢ بَيْنِ ٱلصُّلْبِ وَٱلتَّرَآئِبِ ۝٧﴾ [الطارق: ٧].

المسألة الثالثة: ترائب المرأة عظام صدرها حيث تكون القلادة وكل عظم من ذلك تريبة وهذا قول جميع أهل اللغة[4].

ومنها: ما ذكره في تفسير قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ خُذُوا۟ حِذْرَكُمْ فَٱنفِرُوا۟ ثُبَاتٍ أَوِ ٱنفِرُوا۟ جَمِيعًا ۝٧١﴾ [النساء: ٧١] قال:

---

(١) التحرير والتنوير ١/١٨ (مرجع سابق).
(٢) منهج الفخر الرازي في التفسير، د. محمد إبراهيم ص١٩٠ (مرجع سابق).
(٣) مفاتيح الغيب ١٣/ ١٢٠.
(٤) مفاتيح الغيب ٣١/ ١١٧.

قال جميع أهل اللغة: الثبات جماعات متفرقة واحدها ثَبَةٌ[1]، وأصلها من ثبيت الشيء؛ أي: جمعته، ويقال أيضاً: ثبيت على الرجل إذا أثنيت عليه وتأويله جمع محاسنه، فقوله: ﴿فَٱنفِرُواْ ثُبَاتٍ أَوِ ٱنفِرُواْ جَمِيعًا﴾ معناه: انفروا إلى العدو إما ثبات؛ أي: جماعات متفرقة سرية بعد سرية، وإما جميعاً؛ أي: مجتمعين كوكبة واحدة[2].

ويظهر من تفسير الرازي لمفردات القرآن بلغة العرب أنه يفسرها أحياناً من ثروته اللغوية الواسعة ومحفوظاته دون تعويل على مصدر[3] كقوله عند تفسير قوله تعالى: ﴿أَوۡ كَصَيِّبٖ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَٰتٞ وَرَعۡدٞ وَبَرۡقٞ يَجۡعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمۡ فِيٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلۡمَوۡتِۚ وَٱللَّهُ مُحِيطُۢ بِٱلۡكَٰفِرِينَ ١٩﴾ [البقرة: ١٩] ما الصيب؟ **الجواب**: أنه المطر الذي يصوب؛ أي: ينزل، من صاب يصوب إذا نزل، ومنه صَوّب رأسه إذا خفضه وقيل: إنه من صاب يصوب إذا قصد ولا يقال: صيب إلا للمطر الجود[4].

ونجد الرازي يستند على اللغة في تضعيفه، كقوله عند تفسير قول الله تعالى:

﴿فَلَوۡلَا فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَرَحۡمَتُهُۥ لَكُنتُم مِّنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ﴾ [البقرة: ٦٤] لقائل أن يقول كلمة (لولا) تفيد انتفاء الشيء لثبوت غيره، فهذا يقتضي أن انتفاء الخسران من لوازم حصول فضل الله تعالى فحيث حصل الخسران وجب أن لا يحصل هناك لطف الله تعالى، وهذا يقتضي أن الله تعالى لم يفعل بالكافر شيئاً من الألطاف الدينية، وذلك خلاف قول المعتزلة، أجاب الكعبي[5] بأنه تعالى سوى بين الكل في الفضل، لكن انتفع بعضهم دون بعض،فصح أن يقال

---

(١) انظر: تاج العروس، فصل الثاء مع الباء ٢/١٠٦ (مرجع سابق).

(٢) مفاتيح الغيب ١٠/١٤٢.

(٣) منهج الفخر الرازي في التفسير، د. محمد إبراهيم ص١٩٢ (مرجع سابق).

(٤) مفاتيح الغيب ٢/٧٢.

(٥) أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي رأس طائفة المعتزلة يقال لهم: الكعبية؛ طبقات الحنفية ٢/٣٤٢ (مرجع سابق).

ذلك، كما يقول القائل لرجل وقد سوى بين أولاده في العطية فانتفع بعضهم: لولا أن أباك فضلك لكنت فقيراً، وهذا الجواب ضعيف؛ لأن أهل اللغة نصوا على أن (لولا) تفيد انتفاء الشيء لثبوت غيره وبعد ثبوت هذه المقدمة فكلام الكعبي ساقط جداً[1].

وقد استعمل الرازي الشعر في تفسيره، كقوله: لا يجوز حذف الألف من قولنا: (الله) في اللفظ، وجاز ذلك في ضرورة الشعر عند الوقف عليه[2].

ومن المواضيع البيانية التي استخدمها الرازي في تطبيقاته البلاغية: التشبيه، وقد أظهر الرازي في بيانه لأوجه التشبيه في الآية الكريمة روعة التصوير الفني في القرآن الكريم[3]. كقوله عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّهَا تَرْمِى بِشَرَرٍ كَٱلْقَصْرِ ﴿٣٢﴾﴾ [المرسلات: ٣٢].

اعلم أنه تعالى شبه الشرر في العظم بالقصر، وفي اللون والكثرة والتتابع وسرعة الحركة بالجمالات الصفر، وقيل أيضاً: إن ابتداء الشرر يعظم فيكون كالقصر ثم يفترق فتكون تلك القطع المتفرقة المتتابعة كالجمالات الصفر، واعلم أنه نقل عن ابن عباس أنه قال في تفسير قوله: ﴿إِنَّهَا تَرْمِى بِشَرَرٍ كَٱلْقَصْرِ ﴿٣٢﴾﴾ أن هذا التشبيه إنما ورد في بلاد العرب وقصورهم قصيرة السمك جارية مجرى الخيمة فبين تعالى أنها ترمى بشرر كالقصر[4].

أقوال العلماء في إكمال الرازي لتفسيره «مفاتيح الغيب»:

لا نزاع بين أحد من أهل العلم في أن تفسير «مفاتيح الغيب» للرازي، قد نال شهرة واسعة بين مختلف الأوساط العلمية، وأن الجميع قد شهدوا له بعلو الكعب، ودقة التحقيق، وإن كان ذلك لا يخلو من بعض الاعتراضات على ما فيه من توسع وإطناب، وانحرافات وأخطاء، وإنما النزاع في قضية

---

(١) مفاتيح الغيب ٣/ ١٠١.
(٢) مفاتيح الغيب ١/ ٩٢.
(٣) فخر الدين الرازي بلاغياً ص٢٠٦ (مرجع سابق).
(٤) مفاتيح الغيب ٣٠/ ٢٤٣.

إكمال الرازي رحمه الله تعالى لهذا التفسير في سورة الأنبياء وما بعدها[1].

القول الأول: أن الرازي لم يكمل تفسيره:

وممن ذهب إلى هذا الرأي: ابن أبي أصيبعة، حيث قال في ترجمة أحمد بن خليل الخويي: شمس الدين الخويي هو الصدر الإمام العالم الكامل قاضي القضاة شمس الدين حجة الإسلام سيد العلماء والحكماء أبو العباس أحمد بن الخليل بن سعادة بن جعفر بن عيسى.. (ثم قال).. ولشمس الدين الخويي من الكتب تتمة تفسير القرآن لابن خطيب الري[2].

ومنهم: ابن خلكان، قال في ترجمة الرازي: له التصانيف المفيدة في فنون عديدة منها: «تفسير القرآن الكريم» جمع فيه كل غريب وغريبة، وهو كبير جداً لكنه لم يكمله[3].

ومنهم: شمس الدين الذهبي، ذكر ذلك في «تاريخ الإسلام» في حوادث ٦٠٦هـ[4].

ومنهم: ابن حجر العسقلاني، قال في «ترجمة القمولي»: أحمد بن محمد بن أبي الحزم مكي نجم الدين المخزومي... وأكمل تفسير الإمام فخر الدين[5].

وكذلك ابن قاضي شهبة، قال في ترجمة الرازي:

ومن تصانيفه تفسير كبير لم يتمه في اثنتي عشرة مجلدة كباراً سماه: «مفاتيح الغيب»[6].

---

(١) شبهات حول تفسير الرازي د. عيادة الكبيسي ص٥٥، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، الإمارات، العدد السادس عشر ١٤١٩هـ.

(٢) عيون الأنباء ١/٦٤٦، ٦٤٧ (مرجع سابق).

(٣) وفيات الأعيان ٤/٢٤٩ (مرجع سابق).

(٤) تاريخ الإسلام ٤٣/٢١٣ (مرجع سابق).

(٥) الدرر الكامنة ١/٣٦٠ لابن حجر، دار النشر: مجلس دائرة المعارف العثمانية ـ حيدر أباد ـ الهند ـ ١٣٩٢هـ، الطبعة الثانية، تحقيق: مراقبة محمد عبد المعيد ضان.

(٦) طبقات الشافعية ٢/٦٦ (مرجع سابق)، ونقل ابن العماد في شذرات الذهب ٣/٢١ (مرجع سابق) هذا القول لابن قاضي شهبة.

ونقل حاجي خليفة: أن للشيخ نجم الدين أحمد بن محمد القمولي تكملة له ـ تفسير الرازي ـ وتوفي سنة سبع وعشرين وسبعمائة، وقاضي القضاة شهاب الدين بن خليل الخوبي الدمشقي كمل ما نقص منه أيضاً وتوفي سنة ٦٣٩ تسع وثلاثين وستمائة[١].

ومنهم: الشهاب الخفاجي، قال في «شرحه» لشفاء القاضي عياض[٢] معترضاً على من نقل عن «التفسير الكبير» للفخر الرازي: «الثابت في كتب التأريخ أن التفسير الكبير وصل إلى سورة الأنبياء وكمّله تلميذه الخويـي». وأيد هذا القول من المتأخرين:

د. محمد حسين الذهبي[٣]، والشيخ مناع القطان[٤]، ود. فهد الرومي[٥] وغيرهم.

لقول الثاني: أن الرازي أكمل تفسيره:

وممن ذهب إلى هذا الرأي: الصفدي في «الوافي بالوفيات»[٦]، ومحمد الفاضل بن عاشور[٧]، ود. علي العماري[٨]، ود. محسن عبد الحميد[٩]،

---

(١) كشف الظنون / ١٧٥٦ (مرجع سابق).

(٢) شرح الشفا للقاضي عياض ١/٢٦٧، المسمى بنسيم الرياض، شرح: أحمد محمد عمر الخفاجي، ط ـ المطبعة العامرة ـ القاهرة، ١٢٦٧هـ.

(٣) التفسير والمفسرون ١/٢٩٣ (مرجع سابق).

(٤) مباحث في علوم القرآن ص٣٦٧ مناع القطان، ط مكتبة المعارف ـ الرياض، ط٨، ١٤٠١هـ.

(٥) في كتابه: دراسات في علوم القرآن، ص١٧٨، ط مؤسسة فؤاد ـ بيروت، الطبعة الثالثة عشرة ـ ١٤٢٥هـ.

(٦) الوافي بالوفيات ٤/١٧٩ (مرجع سابق).

(٧) التفسير ورجاله ص٩٥ (مرجع سابق).

(٨) انظر: منهج الرازي في تفسيره، لعلي العماري، مقال في مجلة الأزهر، العدد التاسع، سنة ٣٨، رجب وشعبان، ١٣٨٦هـ.

(٩) في رسالته لنيل الدكتوراه، بعنوان: «الرازي مفسراً» ص٥٦ (مرجع سابق).

والشيخ عبد الرحيم الطحان[1]، ود. عيادة الكبيسي[2]، وعبد العزيز المجدوب[3]، ود. محمد إبراهيم عبد الرحمٰن[4]، ود. محمد عيسوي[5].

ويمكن أن نعد العلماء الذين اختصروا تفسير الرازي، ونسبوه له وأفادوا منه في الجزء المشهور بالاختلاف في إتمام الرازي له وهو: ما بعد سورة الأنبياء، من جملة من يرى أن الرازي أتم تفسيره، وإن لم يصرحوا به، مثل: النسفي، والبيضاوي، وأبي السعود، والنيسابوري، والألوسي، والشنقيطي، والشوكاني[6]، ومثلهم الذين نسبوه إليه في تراجمهم له وهم كثر[7].

أدلة كل قول:

من أدلة القول الأول:

أولاً: قول الشهاب الخفاجي في «شرحه» لشفاء القاضي عياض[8] معترضاً على من نقل عن «التفسير الكبير» للفخر الرازي: «الثابت في كتب التأريخ أن التفسير الكبير وصل إلى سورة الأنبياء وكمّله تلميذه الخويـي».

ثانياً: ما ورد في «التفسير» من عبارات لا يمكن أن تصدر من الرازي

---

(١) في رسالته لنيل درجة الماجستير، بعنوان: «مفاتيح الغيب ومنهج الرازي فيه» ص٥٥ (مرجع سابق).

(٢) أستاذ التفسير وعلوم القرآن بكلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي، في بحثه «شبهات حول تفسير الرازي» ص٥٥، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، دبي، العدد السادس عشر ١٤١٩هـ.

(٣) في كتابه: «الرازي من خلال تفسيره» ص٦١ (مرجع سابق).

(٤) في كتابه: «منهج الفخر الرازي في التفسير بين مناهج معاصريه» وذكر أنه قرأ تفسير الرازي كاملاً من أوله إلى آخره، ص٣٤، ٣٥ (مرجع سابق).

(٥) في رسالته لنيل درجة الدكتوراه، بعنوان: «الفخر الرازي والبلاغة العربية» ص٤١.

(٦) انظر من الأمثلة من هؤلاء: تفسير أبي السعود «إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم» ٧/٢٠٨، دار النشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، تفسير الألوسي روح المعاني ١٧/١٦٨ (مرجع سابق)؛ أضواء البيان ٨/٣٧٨ (مرجع سابق)؛ فتح القدير ٥/٤٤ الشوكاني، دار النشر: دار الفكر ـ بيروت.

(٧) شبهات حول تفسير الرازي، د. الكبيسي، مجلة كلية الدراسات الإسلامية، ص٥٧.

(٨) شرح الشفا لشهاب الدين الخفاجي ١/٢٦٧ (مرجع سابق).

نفسه، وذكروا من ذلك: ما جاء في تفسير سورة الواقعة في تفسير قوله تعالى: ﴿كَأَمْثَٰلِ ٱللُّؤْلُوِ ٱلْمَكْنُونِ ﴿٢٣﴾﴾ [الواقعة: ٢٣] حيث قال المفسر بعد أن شرح الآية:

«وشيء من هذا رأيته في كلام الإمام فخر الدين الرازي رحمه الله بعدما فرغت من كتابة هذا مما وافق خاطري خاطره على أني معترف بأني أصبت منه فوائد لا أحصيها»[١].

وكذلك عند قوله تعالى: ﴿جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [الواقعة: ٢٤] قال:

المسألة الأولى: أصولية ذكرها الإمام فخر الدين رحمه الله في مواضع كثيرة، ونحن نذكر بعضها:

فالأولى: قالت المعتزلة: هذا يدل على أن يقال: الثواب على الله واجب؛ لأن الجزاء لا يجوز المطالبة بهن وقد أجاب عنه الإمام فخر الدين رحمه الله بأجوبة كثيرة وأظن به أنه لم يذكر ما أقوله فيه[٢].

وفي نهاية تفسير سورة (يس) حيث قال المفسر: ثم إن النبي ﷺ قال: «**إن لكل شيء قلباً وقلب القرآن يس**»[٣] وقال الغزالي فيه: إن ذلك لأن الإيمان صحته بالاعتراف بالحشر والحشر مقرر في هذه السورة بأبلغ وجه فجعله قلب القرآن لذلك، واستحسنه فخر الدين الرازي رحمه الله تعالى، سمعته يترحم عليه بسبب هذا الكلام[٤].

قالوا: فهذه العبارات لا يمكن أن تصدر من الرازي، وتدل دلالة واضحة على أن القائل هو غير الرازي، وأنه لم يصل إلى هذا الحد من التفسير وأن مؤلفاً آخر قد شاركه فيه بإكمال ما نقص منه[٥].

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٩/ ١٣٦.
(٢) مفاتيح الغيب ٢٩/ ١٣٦، ١٣٧.
(٣) أخرجه الترمذي في سننه، دار النشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، باب ما جاء في فضل يس ٥/ ١٦٢.
(٤) مفاتيح الغيب ٢٦/ ٩٩.
(٥) شبهات حول تفسير الرازي ص٥٧، د. عيادة الكبيسي (مرجع سابق).

ثالثاً: الفرق في الأسلوب، وفي ذكر أقوال الحكماء، والمسائل الرياضية وغيرها، بين ما قبل سورة الأنبياء وما بعدها، ذكر هذا الدكتور محمود بسيوني فودة، في كتابه «نشأة التفسير ومناهجه» وقال: هذا القول مجرد اجتهاد أسوقه بعد قراءة في النصف الأول وقراءة في النصف الثاني منه؛ لأنه لا يتصور أن يصل الخويي أو القمولي ـ اللذان قيل: إنهما أكملا التفسير ـ إلى علم وسعة الرازي نفسه[1].

ومن أدلة القول الثاني وهو: أن الرازي أكمل تفسيره إلى نهاية سورة الناس، ما يلي:

أولاً: الإحالات إلى السور المتقدمة والمتأخرة، بعبارات لا يمكن أن يقال: إنها من عبارات غير الرازي، وهي كثيرة جداً، مبثوثة في ثنايا التفسير، سواء كانت هذه الإحالات من أول التفسير إلى ما بعد سورة الأنبياء، أو كانت من بعد سورة الأنبياء إلى ما كان في أول التفسير[2].

ثانياً: العزو في بعض السور على ما ذكره الرازي في بعض كتبه مما يدل على أنه هو المفسر لتلك السورة التي ورد الإحالة فيها ومن ذلك:

قوله في تفسير سورة الأنبياء: فقد تكلمنا فيه في الجملة في كتابنا المسمى بالمحصول في الأصول[3].

وقوله في تفسير سورة الزمر: وإذا ثبت تعذر حمل هذه الألفاظ على حقائقها وجب حملها على مجازاتها صوناً لهذه النصوص عن التعطيل فهذا هو الكلام الحقيقي في هذا الباب ولنا كتاب مفرد في إثبات تنزيه الله تعالى عن الجسمية والمكان سميناه بتأسيس التقديس من أراد الإطناب في هذا الباب فليرجع إليه[4].

---

(١) نشأة التفسير ومناهجه ص١٨٩، ١٩٠؛ نشأة التفسير ومناهجه، محمود بسيوني فودة، بدون اسم للناشر.

(٢) يأتي مزيد بيان لهذه الإحالات.

(٣) مفاتيح الغيب ٢٢/ ١٧٠.

(٤) مفاتيح الغيب ٢٧/ ١٥.

وقال في تفسير سورة المدثر: واحتج أصحابنا بهذه الآية على أن الكفار يعذبون بترك فروع الشرائع والاستقصاء فيه قد ذكرناه في المحصول من أصول الفقه[١].

وكذلك قوله في تفسير سورة الفجر: وجواب المعارضة بالنفس مذكور في كتابنا المسمى بلباب الإشارات[٢].

ثالثاً: ما ورد من تصريح الرازي بوالده، ومن ذلك:

قوله في تفسير سورة غافر: وكان الشيخ الإمام الوالد عمر رضي الله عنه يقول: لولا الأسباب لما ارتاب مرتاب وفي يوم القيامة زالت الأسباب وانعزلت الأرباب وكان الشيخ الإمام الوالد عمر رضي الله عنه يقول: لولا الأسباب لما ارتاب مرتاب وفي يوم القيامة زالت الأسباب وانعزلت الأرباب[٣].

وقوله في تفسير سورة الحديد: وسمعت والدي رحمه الله يقول: إنه كان يروى[٤] أنه لما نزلت هذه الآية أقبل المشركون نحو البيت وسجدوا[٥].

رابعاً: ما ورد بتصريح الرازي بصاحبه، في تفسيره لسورة الشورى، حيث قال:

المسألة التاسعة: الصحيح عند أهل الحق أنه عندما يبلغ الملك الوحي إلى الرسول لا يقدر الشيطان على إلقاء الباطل في أثناء ذلك الوحي، وقال بعضهم: يجوز ذلك لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ﴾ [الحج: ٥٢] وقالوا: الشيطان ألقى في أثناء سورة النجم. تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى، وكان صديقنا الملك سام بن محمد رحمه الله وكان أفضل من لقيته من أرباب السلطنة يقول هذا الكلام

---

(١) مفاتيح الغيب ٣٠/ ١٨٦.
(٢) مفاتيح الغيب ٣١/ ١٦١.
(٣) مفاتيح الغيب ٢٧/ ٤٢.
(٤) لم أجده.
(٥) مفاتيح الغيب ٢٩/ ١٨٦.

بعد الدلائل القوية القاهرة باطل من وجهين[١].

ومن المعلوم أن من نُسب إليه تكملة «مفاتيح الغيب» لم يجتمع بهذا الملك، ولم يكن صاحباً له، إنما الرازي هو صاحب هذا الشأن، وقد كان صاحباً للملك سام بن محمد، والملقب ببهاء الدين[٢]. قال ابن الأثير: كانت فتنة عظيمة بعسكر غياث الدين[٣] ملك غزنة[٤] عمت الرعية والملوك والأمراء وسببها أن الفخر محمد بن عمر بن الحسين الرازي الإمام المشهور الفقيه الشافعي كان قدم إلى غياث الدين مفارقاً لبهاء الدين سام[٥].

وذكر ابن كثير[٦]، وابن الأثير أن الرازي كان يعظ في دار شهاب الدين محمد بن سام ملك غزنة[٧].

ومعلوم في ترجمة الرازي أنه صاحَبَ الملوك، وتاريخ وفاة المَلِكين شهاب الدين وابن أخته بهاء الدين هو ٦٠٢هـ[٨]، ومن نُسب إليه تكملة «مفاتيح الغيب» وهو القمولي لم يكن ولد[٩]، والخويي كان دون العشرين[١٠]، ولم يعرف عنه الاجتماع بالملك سام ولا صحبته.

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٧/ ١٦٣.

(٢) بهاء الدين سام بن محمد بن مسعود، وهو ابن أخت غياث؛ الكامل في التاريخ ١٠/ ٢٥١ (مرجع سابق).

(٣) غياث الدين سلطان غزنة أبو الفتح محمد كان ملكاً جليلاً عادلاً محبباً إلى رعيته كثير المعروف والصدقات؛ مرآة الجنان ٣/ ٤٩٦ (مرجع سابق).

(٤) غَزْنَة بفتح أوله وسكون ثانيه، ثم نون هكذا يتلفظ بها العامة والصحيح عند العلماء غزنين وهي مدينة عظيمة وولاية واسعة في طرف خراسان وهي الحد بين خراسان والهند وقد نسب إلى هذه المدينة الكثير من العلماء؛ معجم البلدان ٤/ ٢٠١ (مرجع سابق).

(٥) الكامل ١٠/ ٢٦٢ (مرجع سابق).

(٦) البداية والنهاية ١٣/ ٤٣ (مرجع سابق).

(٧) الكامل ١٠/ ٣٠٥ (مرجع سابق).

(٨) الكامل ١٠/ ٣٠٠ (مرجع سابق).

(٩) طبقات الشافعية ٢/ ٢٥٤ (مرجع سابق).

(١٠) طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ١٦، ١٧ (مرجع سابق) حيث ولد سنة ٥٨٣هـ، وتوفي ٦٣٧هـ.

مناقشة الأقوال والترجيح:

أما الأدلة التي يستدل بها للقول الأول فهي:

١ ـ قول الشهاب الخفاجي المتقدم، **والجواب عليه**: إن المتتبع لكتب التاريخ والتراجم لا يجد ذاك التحديد (إلى سورة الأنبياء)، ولو كان ظاهراً معلوماً لنبه عليه بعضهم[١].

ثم إن الاحتكام إلى التواريخ من كتب التاريخ يدل على خلاف ما نقله الخفاجي عن كتب التأريخ، بل تدل على إتمام الرازي لتفسيره، يتضح ذلك بما يلي:

أولاً: أن نظام الدين الحسن بن محمد بن الحسين القمي النيسابوري اختصر «مفاتيح الغيب» وأورد حاصل ما فيه من غير إخلال، في كتابه المسمى: «غرائب القرآن ورغائب الفرقان» والنيسابوري توفي سنة ٧٢٨هـ[٢]، والذين ذكروا أن غير الرازي أتم تفسير «مفاتيح الغيب» انحصرت أقوالهم في رجلين:

الأول: شهاب الدين أحمد بن خليل الخويي، والمتوفى سنة ٦٣٧هـ[٣]، والنيسابوري ولد في هذا التاريخ تقريباً، ومن المستحيل قطعاً أن يختصر النيسابوري «مفاتيح الغيب» وينسبه للرازي ولا يشير إلى أن غير الرازي أتم «مفاتيح الغيب»، وإن قال أحد لعله ليس له علم بذلك، فأقول: إن لم يكن النيسابوري عنده علم بذلك وقد ولد في أواخر حياة الخويي وعاصر من صحبه فغيره أولى بعدم العلم والبعد عن الحقيقة.

والثاني: أحمد بن محمد القمولي المتوفى سنة ٧٢٧هـ[٤] فالأمر في نفي

---

(١) انظر كلام المعلمي في هذا في ص١٠٢: «مجموع فيه: بحث حول تفسير الرازي» تأليف: عبد الرحمٰن المعلمي، أعدها للنشر: ماجد الزيادي، ط المكتبة المكية، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

(٢) كشف الظنون ٢/ ١١٩٥ (مرجع سابق).

(٣) طبقات الشافعية الكبرى ١٦/٨، ١٧ (مرجع سابق) حيث ولد سنة ٥٨٣هـ، وتوفي ٦٣٧هـ.

(٤) طبقات الشافعية ٢/ ٢٥٤٠ (مرجع سابق).

تكملة «مفاتيح الغيب» عنه أشعر وضوحاً، وأظهر جلاء، فولادتهما ووفاتهما في وقت واحد، وهل يدور بخلد عاقل أن القمولي أكمل «مفاتيح الغيب» بعد أن كان ناقصاً، ثم وصلت منه نسخة للنيسابوري مع صعوبة النسخ في تلك الأزمان، فاختصر الكتاب ونسبه للرازي ولم يدر أن القمولي أكمله؟ ولم يدر أيضاً القمولي أن النيسابوري اختصر التفسير كله ونسبه للرازي مع أن التكملة له وليست للرازي؟ هذا أمر لا يتصور[1].

ثانياً: أن الإمام أبا حيان توفي سنة ٧٤٥هـ، وقد جاوز التسعين من عمره؛ لأنه ولد ٦٥٤هـ، وقيل: ٦٥٢هـ[2] فهو عاصر القمولي قطعاً واجتمعا في بلدة واحدة؛ لأن القمولي من مصر بل وتولى نيابة الحكم بالقاهرة وحسبة مصر[3]، وأبو حيان رحل إلى مصر وتوفي بها وكان قدومه للقاهرة سنة ٦٧٩هـ[4] فهو على دراية بالقمولي، وعلى علم بالخويي؛ لأنه وإن لم يعاصره وهو حي فقد عاصر من رآه وأدركه، ولو كان للخويي تكملة لما خفيت على الإمام أبي حيان الذي كان تفسير الرازي من موارده الأولى في تفسيره «البحر المحيط».

أما القمولي فالأمر فيه أوضح فلو كان لأحدهما تكملة لما نقل أبو حيان من «مفاتيح الغيب» ونسب ذلك إلى الرازي، بل كان ينسب ذلك لمن أتمه وأكمله، وأبو حيان نقل عن الإمام الرازي نقولاً كثيرة في تفسير السور الأخيرة من القرآن والتي قيل: إن غير الرازي فسرها وأتم بذلك «مفاتيح الغيب»، وهذا دليل قاطع على أن أبا حيان لا علم له بأن غير الرازي أتم «مفاتيح الغيب»، وبالتالي إن «مفاتيح الغيب» لم يتمه غير الرازي.

ومن الأمثلة على هذه النقول:

قال أبو حيان في «البحر المحيط»[5] في تفسير قول الله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا

(١) مفاتيح الغيب ومنه الرازي فيه، عبد الرحيم طحان ص١٠١ (مرجع سابق).
(٢) طبقات الشافعية ٣/ ٦٧، ٦٩ (مرجع سابق).
(٣) المرجع السابق ٢/ ٢٥٤.
(٤) المرجع السابق ٣/ ٦٧.
(٥) تفسير البحر المحيط ٨/ ٣٧٩ (مرجع سابق).

﴿جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾﴾ [القيامة: ١٧]: وذكر أبو عبد الله الرازي في «تفسيره» أن جماعة من قدماء الروافض زعموا أن القرآن قد غير وبدل وزيد فيه ونقص منه، وأنهم احتجوا بأنه لا مناسبة بين هذه الآية ولو كان التركيب من الله ما كان الأمر كذلك.

وهذا الكلام موجود في تفسير سورة القيامة في «مفاتيح الغيب» في المسألة الأولى[(١)].

فمن غير المعقول أن يفسر غير الرازي هذا التفسير ولو كان من أقرب تلاميذه إليه ما يقرب من نصف القرآن ثم ينسب ذلك للرازي[(٢)].

٢ ـ ومن الأدلة للقول الأول:

ما ورد في التفسير من عبارات لا يمكن أن تصدر من الرازي نفسه، وذكروا ورود ذلك في سورتين فقط: الواقعة ويس.

والذي جاء في تفسير سورة الواقعة هو ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿كَأَمْثَٰلِ ٱللُّؤْلُوِ ٱلْمَكْنُونِ ﴿٢٣﴾﴾ [الواقعة: ٢٣] حيث قال المفسر بعد أن شرح الآية: وشيء من هذا رأيته في كلام الإمام فخر الدين الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ بعدما فرغت من كتابة هذا مما وافق خاطري خاطره على أني معترف بأني أصبت منه فوائد لا أحصيها[(٣)].

والجواب:

أن الرازي أورد في تفسير الآية إشكالاً، قال فيه: الكاف للتشبيه والمثل حقيقة فيه فلو قال أمثال اللؤلؤ المكنون لم يكن إلى الكاف حاجة فما وجه الجمع بين كلمتي التشبيه، نقول الجواب المشهور أن كلمتي التشبيه يفيدان

---

(١) مفاتيح الغيب ١٩٦/٣٠. وانظر: مفاتيح الغيب، ومنهج الرازي فيه، عبد الرحيم طحان ص١٠٠، ١٠١ (مرجع سابق).

(٢) انظر: اتجاهات فخر الدين الرازي في تفسير القرآن الكريم، د. فؤاد فهمي ص٨٢ (مرجع سابق).

(٣) مفاتيح الغيب ١٣٦/٢٩.

التأكيد والزيادة في التشبيه[1].

ثم تطرق للكاف في قوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. فأورد فيها قولين:

الأول: إذا لم نقل بزيادة الكاف فالكلام يفيد التوحيد؛ لأنا إذا قلنا ليس مثل مثله شيء لزم أن لا يكون له مثل؛ لأنه لو كان له مثل لكان هو مثل مثله. وعلى هذا فالكاف في الآيتين على حقيقتهما وهما على وتيرة واحدة.

الثاني: أن الكاف في قوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] زائدة لئلا يلزم التعطيل وهو نفي الإلٰه. (إلى هنا انتهى كلام الرازي) فكتب المعلق على كلام الرازي احتمالاً ثالثاً لقوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. صدره بقوله:

«نقول فيه فائدة وهو أن يكون ذلك نفياً مع الإشارة إلى وجه الدليل على النفي... ولو قلنا: ليس مثله شيء يكون نفياً من غير إشارة إلى دليل.. فقوله: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ توحيد بالدليل وليس مثله شيء توحيد من غير دليل، وشيء من هذا رأيته في كلام الإمام فخر الدين الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ بعدما فرغت من كتابة هذا مما وافق خاطري خاطره على أني معترف بأني أصبت منه فوائد لا أحصيها»[2].

وما أشار إليه المعلق موجود في تفسير قوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، حيث ذكر الرازي في تفسيره للآية جوابين لإشكال الحاصل من اجتماع الكاف والمثل:

الأول منهما: ذكره في تفسير سورة الواقعة، وهو أن الكاف على حقيقتها للمبالغة في النفي، **والثاني**: أن المقصود من ذكر الجمع بين حرفي التشبيه الدليل الدال على كونه منزهاً عن المثل، قال الرازي ما نصه: وعندي فيه طريقة أخرى وهي أن المقصود من ذكر الجمع بين حرفي التشبيه الدليل

(١) مفاتيح الغيب ٢٩/ ١٣٥.
(٢) مفاتيح الغيب ٢٩/ ١٣٦.

الدال على كونه منزهاً عن المثل[١].

وهذا هو عين ما ذكره المعلق في تفسير سورة الواقعة، وأخبر أنه بعد أن قيد تعليقه اطلع على كلام الرازي وأخبر أن ما علقه وما قاله الرازي يرجعان إلى قول واحد[٢].

واستدلوا للقول الأول بما جاء عند قوله تعالى: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعۡمَلُونَ﴾ [الواقعة: ٢٤] قال:

المسألة الأولى: أصولية ذكرها الإمام فخر الدين رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مواضع كثيرة ونحن نذكر بعضها فالأولى: قالت المعتزلة هذا يدل على أن يقال: الثواب على الله واجب؛ لأن الجزاء لا يجوز المطالبة به وقد أجاب عنه الإمام فخر الدين رَحِمَهُ ٱللَّهُ بأجوبة كثيرة وأظن به أنه لم يذكر ما أقوله فيه[٣].

والجواب:

إنها تعليقات متناثرة من بعض تلامذة الرازي أو قرائه، أضيفت إلى المتن، أو كتبت في الحاشية، ودخلت المتن أثناء استنساخه، أو أن يكون هناك نقص أو سقط كمله بعض العلماء[٤]. وربما أصل العبارة ـ والله أعلم ـ.

المسألة الأولى: أصولية ذكرتها في مواضع كثيرة ونحن نذكر بعضها: (فعبر الناسخ باسم الشيخ بدل الضمير) فالأولى: قالت المعتزلة: هذا يدل على أن يقال: الثواب على الله واجب؛ لأن الجزاء لا يجوز المطالبة به وقد أجبت عنه بأجوبة كثيرة (فعبر الناسخ باسم الرازي بدل الضمير)، وأظن به أنه لم يذكر ما أقوله فيه (والصحيح: ما قاله، وقع فيها تصحيف)[٥].

ومما يؤيد أن سورة الواقعة من تفسير الرازي الإحالات التي قاربت

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٧/ ١٣٢.

(٢) مفاتيح الغيب، ومنهج الرازي فيه ص١١٢ (مرجع سابق).

(٣) مفاتيح الغيب ٢٩/ ١٣٦، ١٣٧.

(٤) شبهات حول تفسير الرازي ص٦٣ (مرجع سابق).

(٥) مفاتيح الغيب، ومنهج الرازي فيه ص١١٤ (مرجع سابق).

الثلاثين إحالة على عشر سور[1] أذكر منها سورة قبل سورة الأنبياء، وسورة بعدها:

أحال في سورة الواقعة على سورة الصافات، قال فيها: ما معنى المعين قلنا ذكرنا في سورة الصافات أنه فعيل أو مفعول[2].

وبالرجوع إلى سورة الصافات نجد ما أحال عليه الرازي كما ذكر[3].

وأحال في سورة الواقعة على سورة الإخلاص، وأحال في سورة الإخلاص على سورة يونس، وبيان ذلك:

قال في قوله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلْعَظِيمِ ﴿٧٤﴾﴾ [الواقعة: ٧٤] وكل ما لا يجوز له ينتفي عنه بالتوحيد ولا يكون على شيء ولا في شيء ولا عن شيء وإذا قلت: هو قادر ثبت له العلم والإرادة والحياة وغيرها من الصفات وسنذكر ذلك في تفسير سورة الإخلاص إن شاء الله تعالى[4].

وكأنه يريد بقوله: «وسنذكر ذلك في تفسير سورة الأخلاص إن شاء الله تعالى» أن يذكره بمزيد بيان، وأكثر توضيحاً، وقد ذكر ذلك في تفسير سورة الإخلاص، فقال بعد المسألة السادسة: وأما مجامع الصفات السلبية فهي الأحدية وذلك لأن المراد من الأحدية كون تلك الحقيقة في نفسها مفردة منزهة عن أنحاء التركيب وذلك لأن كل ماهية مركبة فهي مفتقرة إلى كل واحد من أجزائه وكل واحد من أجزائه غيره فكل مركب فهو مفتقر إلى غيره وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن لذاته... وإذا ثبت الأحدية وجب أن لا يكون متحيزاً؛ لأن كل متحيز فإن يمينه مغاير ليساره وكل ما كان كذلك فهو منقسم فالأحد يستحيل أن يكون متحيزاً وإذا لم يكن متحيزاً لم يكن في شيء من الأحياز والجهات ويجب أن لا يكون حالاً في شيء؛ لأنه مع محله لا يكون

---

(١) المرجع السابق ص٧٨.

(٢) مفاتيح الغيب ٢٩/ ١٣٢.

(٣) مفاتيح الغيب ٢٦/ ١٢٠، وأحال على سورة مفاتيح الغيب طه ٢٩/ ١٦١، وعلى سورة الطور مفاتيح الغيب ٢٩/ ١٣٦.

(٤) مفاتيح الغيب ٢٩/ ١٦٢.

أحداً ولا يكون محلاً لشيء[1].

وأحال في تفسير سورة الإخلاص على سورة يونس بلفظ: «سورة أخرى».

وبعد تتبعي وجدتها سورة يونس والتي لم يقع خلاف على تفسير الرازي لها، وبيان ذلك: قال في تفسير سورة الإخلاص: «وقال في سورة أخرى وقالوا: اتخذ الرحمٰن ولداً سبحانه هو الغني وإشارة إلى ما ذكرنا أن اتخاذ الولد إنما يكون عند الحاجة»[2].

وهذه السورة: يونس، حيث قال فيها: «أنه تعالى غني وكل من كان غنياً امتنع أن يكون له ولد؛ لأن اتخاذ الولد إنما يكون في حق من يكون محتاجاً»[3].

وأحال في سورة الواقعة على سورة الفاتحة، دون أن ينص على اسمها قال: «وقد بينا تفسير العالم وما فيه من اللطائف»[4].

وبالتتبع نجد في تفسيره لسورة الفاتحة، حيث ذكر هناك في تفسير العالم عدة لطائف[5].

وكذلك ربما استدلوا للقول الأول بما جاء في نهاية تفسير سورة «يس» حيث قال المفسر: ثم إن النبي ﷺ قال: «**إن لكل شيء قلباً وقلب القرآن يس**»[6] وقال الغزالي فيه: إن ذلك لأن الإيمان صحته بالاعتراف بالحشر والحشر مقرر في هذه السورة بأبلغ وجه فجعله قلب القرآن لذلك واستحسنه فخر الدين الرازي رحمه الله تعالى سمعته يترحم عليه بسبب هذا الكلام[7].

---

(١) مفاتيح الغيب ١٥٦/٣٢. وانظر: مفاتيح الغيب، ومنهج الرازي فيه ٧٨ (مرجع سابق).
(٢) مفاتيح الغيب ١٦٨/٣٢.
(٣) مفاتيح الغيب ١٠٧/١٧.
(٤) مفاتيح الغيب ١٧١/٢٩.
(٥) مفاتيح الغيب ١٨/١.
(٦) أخرجه الترمذي في سننه (مرجع سابق)، باب ما جاء في فضل يس ١٦٢/٥.
(٧) مفاتيح الغيب ٩٩/٢٦.

قالوا: فهذه العبارات لا يمكن أن تصدر من الرازي، وتدل دلالة واضحة على أن القائل هو غير الرازي، وأنه لم يصل إلى هذا الحد من التفسير وأن مؤلفاً آخر قد شاركه فيه بإكمال ما نقص منه[(١)].

والجواب عنه:

قوله: «واستحسنه فخر الدين الرازي رحمه الله تعالى سمعته يترحم عليه ـ يعني: الغزالي ـ بسبب هذا الكلام» الذي يظهر أنه لا إشكال في ذلك أصلاً؛ لأن الرازي كان يملي التفسير على تلاميذه، فلما ذكر كلام الغزالي استحسنه وترحم عليه بسبب هذا الكلام، والاستحسان أحياناً لا يعبر عنه بلفظ يكتب بل يعرف التلميذ من شيخه ذلك، فعبر الناسخ بعبارة من عند نفسه، وما هذا إلا لمزيد الدقة والتحري والضبط، حيث لم يملي عليهم الرازي ذلك، فاختار الناسخ عبارة من عند نفسه، وليس في ذلك أي محذور[(٢)].

والرازي قد استحسن كلام الغزالي في أكثر من موضع، منها: ما جاء أول تفسيره[(٣)].

وقد نقول: إن ما ذكر في تفسير سورة «يس» إنما هو تعليق كتب في الهامش ثم أدرج في المتن[(٤)].

وكذلك ربما استدلوا للقول الأول وهو أن الرازي لم يتم تفسيره بالفرق في الأسلوب، وفي ذكر أقوال الحكماء، والمسائل الرياضية وغيرها، بين ما قبل سورة الأنبياء وما بعدها.

والجواب على ذلك:

أن القارئ بدقة والمتتبع لتفسير الرازي يجد توافقاً تاماً في المصطلحات التي يسير عليها، وتوافقاً تاماً في أسلوبه الكتابي، وأسلوبه في البدء والختام،

---

(١) شبهات حول تفسير الرازي ص٥٧ (مرجع سابق).

(٢) انظر: مفاتيح الغيب، ومنهج الرازي فيه ص١١٤ (مرجع سابق).

(٣) مفاتيح الغيب ١/١٢٨.

(٤) شبهات حول تفسير الرازي ص٦٤ (مرجع سابق).

واعتماده على نفس المصادر، وترجيح الآراء بنفس المعيار، واتجاهه في اختيار العقائد ودفع الشبهات واحد.

وله أسلوب واحد في معالجة المسائل المهمة، وإذا أردت أن تعلم أن الرازي هو الذي كتب القسم الثاني كما كتب القسم الأول، فاقرأ تفسيره لقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣٥﴾﴾ [النور: ٣٥][١]. ثم تأمل تفسيره له، ومقارنته بين الباصرة والبصيرة، ونقله لكلام الغزالي وأسلوبه الفلسفي لمعالجة المسائل، ثم اقرأ العبارات كلها لترى أنها ليست غريبة عليك، إذ مر مثلها بك في القسم الأول، وهذا دليل واضح لمن يقرأ التفسير كله، لا من يتصفح التفسير؛ لأنه سيرى شخصية واحدة كتبت التفسير.

ثم انظر مناقشته للفرق وأهل الملل والنحل، وأسلوبه في نقل كلامهم مطولاً، واختصاره في ردوده عليهم في بعض الأحيان، تصطبغ بصبغة واحدة.

وتأمل أسلوب الأسئلة والأجوبة في إثارة المسائل الفكرية والبلاغية تجده لا يختلف.

إن طريقة استدلالاته على وجود الله تعالى وقدرته وعلمه واحدة تماماً[٢].

وبعد هذه الردود الصحيحة الوجيهة، يزول ما يمكن أن يستدل به للقول الأول: إن الإحالات إلى السور المتقدمة والمتأخرة، بعبارات لا يمكن أن يقال: إنها من عبارات غير الرازي، وهي كثيرة جداً، مبثوثة في ثنايا التفسير، سواء كانت هذه الإحالات من أول التفسير إلى ما بعد سورة الأنبياء، أو كانت من بعد سورة الأنبياء إلى ما كان في أول التفسير، وما ورد من تصريح

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٢/ ١٩٤.

(٢) انظر: الرازي مفسراً د. محسن عبد الحميد ص٦٢ (مرجع سابق).

الرازي بوالده، وبصاحبه، وببعض كتبه مما يدل على أنه هو المفسر لتلك السورة التي ورد الإحالة فيها.

ولكي تتضح تلك الإحالات فإني أذكرها، من أول سورة وقع فيها الخلاف المشهور، وهي سورة الأنبياء، إلى سورة الناس.

إن استعراض هذه السور، وبيان ما فيها من شواهد وإحالات، تثبت أن مفسر الجميع هو الإمام الرازي، وهي كما يلي:

■ **سورة الأنبياء:**

أحال في تفسير سورة الإسراء، في قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾﴾ [الإسراء: ٤٢] على ما جاء في تفسيره لسورة الأنبياء، حيث قال: وحاصله يرجع إلى دليل التمانع وقد شرحناه في سورة الأنبياء في تفسير قوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، فلا فائدة في الإعادة[(١)].

وأحال في تفسير سورة المؤمنون على سورة الأنبياء، في نفس الموضع فقال: «وقع الفساد في السمٰوات والأرض على ما قررناه في دليل التمانع في قوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢][(٢)]».

وبالنظر إلى سورة الأنبياء في الموضع الذي أحال عليه من سورة الإسراء ومن سورة المؤمنون نجد ما ذكره من دليل التمانع[(٣)].

■ **سورة الحج:**

أحال في تفسيرها عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿١٧﴾﴾ [الحج:١٧] على تفسيره لسورة البقرة، حيث قال: وتمام

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٠/ ١٧٤.

(٢) مفاتيح الغيب ٢٣/ ٩٨.

(٣) مفاتيح الغيب ٢٢/ ١٣٠، ١٣١.

الكلام في هذه الآية قد تقدم في سورة البقرة[1].

وبالرجوع إلى سورة البقرة نجده قد تكلم عليها في سورة البقرة مفصلاً[2].

وقد أحال في تفسير سورة البقرة على تفسير سورة الحج، قال عند الكلام على عصمة الأنبياء في تفسير قول الله تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ۖ وَقُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴿٣٦﴾﴾ [البقرة: ٣٦]:

المسألة الأولى: اختلف الناس في عصمة الأنبياء عليهم السلام وضبط القول فيه أن يقال: الاختلاف في هذا الباب يرجع إلى أقسام أربعة. **أحدها**: ما يقع في باب الاعتقاد. **وثانيها**: ما يقع في باب التبليغ. **وثالثها**: ما يقع في باب الأحاكم والفتيا. **ورابعها**: ما يقع في أفعالهم وسيرتهم.

وثانيها قوله: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِىٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ﴾ [الحج: ٥٢]، والكلام عليه مذكور في سورة الحج على الاستقصاء[3].

وقد بسط المسألة في سورة الحج في ست صفحات[4].

■ سورة المؤمنون:

أحال في تفسيرها في قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴿١﴾﴾ [المؤمنون: ١] أحال في تفسيرها على سورة البقرة، حيث قال: الصفة الأولى قوله: المؤمنون. وقد تقدم القول في الإيمان في سورة البقرة[5].

وقد تكلم على ذلك في تفسير سورة البقرة[6].

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٣/ ١٧.
(٢) مفاتيح الغيب ٣/ ٩٦.
(٣) مفاتيح الغيب ٣/ ٧.
(٤) مفاتيح الغيب ٢٣/ ٤٣.
(٥) مفاتيح الغيب ٢٣/ ٦٨.
(٦) مفاتيح الغيب ٢/ ٢٢.

■ **سورة النور:**

أحال في تفسيرها على تفسير سورة النساء، فقال في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَأَنكِحُوا۟ ٱلْأَيَٰمَىٰ مِنكُمْ وَٱلصَّٰلِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَآئِكُمْ ۚ إِن يَكُونُوا۟ فُقَرَآءَ يُغْنِهِمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٣٢﴾﴾ [النور: ٣٢].

المسألة السادسة: قوله تعالى: ﴿وَأَنكِحُوا۟ ٱلْأَيَٰمَىٰ﴾ [النور: ٣٢]، وإن كانت تتناول جميع الأيامى بحسب الظاهر لكنهم أجمعوا على أنه لا بد فيها من شروط وقد تقدم شرحها في قوله: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤][1].

وقد ذكر الشروط في تفسير سورة النساء في قوله: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] حيث قال:

المسألة الثانية: اعلم أن ظاهر قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ يقتضي حل كل من سوى الأصناف المذكورة إلا أنه دل الدليل على تحريم أصناف أخر سوى هؤلاء المذكورين ونحن نذكرها ـ ثم ذكرها ـ[2].

وأحال أيضاً في تفسير سورة النساء على تفسير سورة النور، حيث قال في تفسير قوله تعالى: ﴿فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ ۚ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِىَ ٱلْعَنَتَ مِنكُمْ ۚ وَأَن تَصْبِرُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [النساء: ٢٥].

المسألة الثالثة: الخوارج اتفقوا على إنكار الرجم واحتجوا بهذه الآية وهو أنه تعالى أوجب على الأمة نصف ما على الحرة المحصنة فلو وجب على الحرة المحصنة الرجم لزم أن يكون الواجب على الأمة نصف الرجم وذلك باطل فثبت أن الواجب على الحرة المتزوجة ليس إلا الجلد وتمام الكلام فيه مذكور في سورة النور في تفسير قوله: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢][3].

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٣/ ١٨٥.

(٢) مفاتيح الغيب ١٠/ ٣٥.

(٣) مفاتيح الغيب ١٠/ ٥٣.

وقد استوفى الكلام في الرجم والرد على الخوارج، حيث قال في تفسير قوله: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢].

المسألة الأولى: الخوارج أنكروا الرجم واحتجوا فيه بوجوه... (ثم ذكرها)[١].

■ سورة الفرقان:

أحال في تفسير سورة البقرة على ما ذكره في تفسير سورة الفرقان حيث قال:

وثالثها: من أسماء القرآن الكريم ـ الفرقان: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ﴾ [الفرقان: ١]، ﴿وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ﴾ [البقرة: ١٨٥]، واختلفوا في تفسيره فقيل: سمي بذلك؛ لأن نزوله كان متفرقاً أنزله في نيف وعشرين سنة ودليله قوله تعالى: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا ﴿١٠٦﴾﴾ [الإسراء: ١٠٦]، ونزلت سائر الكتب جملة واحدة ووجه الحكمة فيه ذكرناه في سورة الفرقان في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً﴾ [الفرقان: ٣٢][٢].

ونجد ما أحال عليه في سورة الفرقان في تفسير الآية التي أحال عليها حيث قال:

وبيان هذا الجواب ـ نزول سائر الكتب جملة واحدة، دون القرآن الكريم ـ من وجوه... (ثم ذكرها من سبعة وجوه)[٣].

وكذلك أحال في سورة الأعراف على تفسيره لسورة الفرقان، حيث قال:

واعلم أنه تعالى ذكر قوله: ﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ في سور سبع. **إحداها**: ههنا، **وثانيها**: في يونس، **وثالثها**: في الرعد، **ورابعها**: في طه، **وخامسها**: في الفرقان، **وسادسها**: في السجدة، **وسابعها**: في الحديد، وقد ذكرنا في كل

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٣/١١٧.

(٢) مفاتيح الغيب ٢/١٤.

(٣) مفاتيح الغيب ٢٤/٦٩.

موضع فوائد كثيرة فمن ضم تلك الفوائد بعضها إلى بعض كثرت وبلغت مبلغاً كثيراً وافياً بإزالة شبه التشبيه عن القلب والخاطر[1].

وقد ذكر في سورة الفرقان ما أشار إليه من الفوائد[2].

■ سورة الشعراء:

أحال في تفسير سورة البقرة على تفسير سورة الشعراء، عند قوله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۝٧﴾ [البقرة: ٧] حيث قال:

المسألة الثامنة: قوله: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ يدل على أن محال العلم هو القلب واستقصينا بيانه في قوله: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ۝١٩٣ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [الشعراء: ١٩٣، ١٩٤][3].

وقد بين ذلك في سورة الشعراء عند قوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ۝١٩٣ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [الشعراء: ١٩٣، ١٩٤][4].

■ سورة النمل:

أحال في تفسير سورة الأعراف على سورة النمل، في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا وَٱدْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا ۚ إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ ۝٥٦﴾ [الأعراف: ٥٦] حيث قال:

المسألة الأولى: اختلفوا في أن الرحمة عبارة عن إيصال الخير والنعمة أو عن إرادة إيصال الخير والنعمة فعلى التقدير الأول تكون الرحمة من صفات الأفعال وعلى هذا التقدير الثاني تكون من صفات الذات وقد استقصينا هذه المسألة في تفسير ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة: ١، النمل: ٣٠][5].

---

(١) مفاتيح الغيب ١٤/ ٩٦.
(٢) مفاتيح الغيب ٢٤/ ٩١.
(٣) مفاتيح الغيب ٢/ ٤٩.
(٤) مفاتيح الغيب ٢٤/ ١٤٢، ١٤٣.
(٥) مفاتيح الغيب ١٤/ ١١٠.

ورجعت إلى الموضع الذي أحال عليه في سورة النمل ولم أجد شيئاً مما ذكر.

وأحال في سورة الكهف على سورة النمل عند قوله تعالى: ﴿إِذْ أَوَى ٱلْفِتْيَةُ إِلَى ٱلْكَهْفِ فَقَالُوا۟ رَبَّنَآ ءَاتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا ﴿١٠﴾ فَضَرَبْنَا عَلَىٰٓ ءَاذَانِهِمْ فِى ٱلْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا ﴿١١﴾﴾ [الكهف: ١٠ ـ ١١] حيث قال:

الذي يدل على جواز كرامات الأولياء: ... الحجة الثانية قصة أصحاب الكهف..... ومن الناس من تمسك في هذه المسألة بقوله تعالى: ﴿قَالَ ٱلَّذِى عِندَهُۥ عِلْمٌ مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ [النمل: ٤٠]، وقد بينا أن ذلك الذي كان عنده علم من الكتاب هو سليمان[(١)].

وبالنظر إلى سورة النمل في الموضع الذي أحال عليه، عند قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱلَّذِى عِندَهُۥ عِلْمٌ مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ [النمل: ٤٠]، نجد اختياره بأنه سليمان عليه السلام، حيث قال: أما قوله: ﴿قَالَ ٱلَّذِى عِندَهُۥ عِلْمٌ مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ﴾ ففيه بحثان: **الأول**: اختلفوا في ذلك الشخص على قولين قيل: كان من الملائكة وقيل: كان من الإنس فمن قال بالأول اختلفوا قيل: هو جبريل عليه السلام وقيل: هو ملك أيد الله تعالى به سليمان عليه السلام ومن قال: بالثاني. اختلفوا على وجوه: **أحدها**: قول ابن مسعود: إنه الخضر عليه السلام، **وثانيها**... **وثالثها**... **ورابعها**... **وخامسها**... بل هو سليمان نفسه... وهذا القول أقرب[(٢)].

■ سورة القصص:

أحال في تفسيرها على تفسير سورة الأنعام، فقال في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ لَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٨٨﴾﴾ [القصص: ٨٨].

المسألة الثانية: احتج أهل التوحيد بهذه الآية على أن الله تعالى شيء

---

(١) مفاتيح الغيب ٢١/ ٧.

(٢) مفاتيح الغيب ٢٤/ ١٦٩.

قالوا: لأنه استثنى من قوله كل شيء استثناء يخرج ما لولاه لوجب أو لصح دخوله تحت اللفظ فوجب كونه شيئاً يؤكده ما ذكرناه في سورة الأنعام وهو قوله: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً ۖ قُلِ ٱللَّهُ ۖ﴾ [الأنعام: ١٩][١]. وقد ذكر المسألة هناك، في تفسير سورة الأنعام[٢].

■ سورة العنكبوت:

أحال في تفسيرها على تفسير سورة البقرة، فقال في مطلع تفسيرها، في **المسألة الثالثة**: في إعراب ﴿الٓمٓ﴾ [العنكبوت: ١] وقد ذكر[٣] تمام ذلك في سورة البقرة مع الوجوه المنقولة في تفسيره ونزيد ههنا على ما ذكرناه أن الحروف لا إعراب لها[٤].

وقد ذكر تمام ذلك في سورة البقرة[٥].

■ سورة الروم:

أحال في تفسيرها على تفسير السورة التي قبلها وهي العنكبوت، حيث قال:

المسألة الأولى: ما الحكمة في افتتاح هذه السورة بحروف التهجي فنقول: قد سبق منا أن كل سورة افتتحت بحروف التهجي فإن في أوائلها ذكر الكتاب أو التنزيل أو القرآن كما في قوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ﴾ [البقرة: ١، ٢] ﴿الٓمٓصٓ ۝١ كِتَٰبٌ﴾ [الأعراف: ١، ٢]، ﴿طه ۝١ مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ ۝٢﴾ [طه: ١، ٢]، ﴿الٓمٓ ۝١ تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [السجدة: ١، ٢]، ﴿حمٓ ۝١ تَنزِيلٌ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٢﴾ [فصلت: ١، ٢] ﴿يسٓ ۝١ وَٱلْقُرْءَانِ ٱلْحَكِيمِ ۝٢﴾ [يس: ١، ٢] ﴿صٓ ۚ وَٱلْقُرْءَانِ﴾ [ص: ١]، إلا هذه السورة وسورتين أخريين

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٥/ ٢١.
(٢) مفاتيح الغيب ١٢/ ١٤٦.
(٣) في الأصل (ذكر) ولعل الصحيح (ذكرنا).
(٤) مفاتيح الغيب ٢٥/ ٢٥.
(٥) مفاتيح الغيب ٢/ ٣.

ذكرناهما في العنبكوت وقد ذكرنا ما الحكمة فيهما في موضعهما[1].

وقد ذكر السور الثلاث في سورة العنكبوت، هي: مريم، العنكبوت، الروم حيث قال: فنقول كل سورة في أوائلها حروف التهجي فإن في أوائلها ذكر الكتاب أو التنزيل أو القرآن... إلا ثلاث سور ﴿كٓهيعٓصٓ ۝١﴾ [مريم: ١]، ﴿الٓمٓ ۝١ أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ﴾ [العنكبوت: ١، ٢]، ﴿الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢﴾ [الروم: ١، ٢][2].

■ **سورة لقمان:**

قال في مطلع تفسيرها في قوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْحَكِيمِ ۝٢﴾ [لقمان، ١، ٢]: وأما التفسير فمثل تفسير قوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢﴾ [البقرة: ١، ٢]، وكما قيل هناك: إن المعنى بذلك هذا، كذلك قيل: بأن المراد بتلك هذه، ويمكن أن يقال كما قلنا هناك: إن تلك إشارة إلى الغائب[3].

وقد ذكر ما أشار إليه في تفسير سورة البقرة[4].

■ **سورة السجدة:**

أحال في سورة الأعراف على تفسيره لسورة السجدة، حيث قال:

واعلم أنه تعالى ذكر قوله: ﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ في سور سبع **إحداها**: ههنا، **وثانيها**: في يونس، **وثالثها**: في الرعد، **ورابعها**: في طه، **وخامسها**: في الفرقان، **وسادسها**: في السجدة، **وسابعها**: في الحديد، وقد ذكرنا في كل موضع فوائد كثيرة فمن ضم تلك الفوائد بعضها إلى بعض كثرت وبلغت مبلغاً كثيراً وافياً بإزالة شبه التشبيه عن القلب والخاطر[5].

(١) مفاتيح الغيب ٢٥/ ٨٤.
(٢) مفاتيح الغيب ٢٥/ ٢٤.
(٣) مفاتيح الغيب ٢٥/ ١٢٢.
(٤) مفاتيح الغيب ٢/ ١٢.
(٥) مفاتيح الغيب ١٤/ ٩٦.

وقد ذكر في سورة السجدة ما أشار إليه من الفوائد[1].

■ سورة الأحزاب:

قال في تفسير قول الله تعالى: ﴿ٱدْعُوهُمْ لِآبَآئِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ ۚ فَإِن لَّمْ تَعْلَمُوٓا۟ ءَابَآءَهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَمَوَٰلِيكُمْ ۚ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٥﴾﴾ [الأحزاب: ٥].

وقد ذكرنا كلاماً شافياً في المغفرة والرحمة في مواضع، ونعيد بعضها هاهنا، فنقول: المغفرة هو أن يستر القادر القبيح الصادر ممن تحت قدرته حتى أن العبد إذا ستر عيب سيده مخافة عقابه لا يقال: إنه غفر له والرحمة هو أن يميل إليه بالإحسان لعجز المرحوم إليه لا لعوض[2].

وقد ذكر كلاماً شافياً في تفسير سورة الفاتحة، أشار فيه إلى تعريف الرحمة بنحو ما ذكر في سورة الأحزاب، حيث قال:

فتفهم شيئاً قليلاً من معنى قوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة: ١] فإن قيل: فهل لغير الله رحمة أم لا؟ قلنا: الحق أن الرحمة ليست إلا لله، ثم بتقدير أن تكون لغير الله رحمة إلا أن رحمة الله أكمل من رحمة غيره، وهاهنا مقامان:

المقام الأول: في بيان أنه لا رحمة إلا لله فنقول الذي يدل عليه وجوه:

الأول: أن الجود هو إفادة ما ينبغي لا لعوض فكل أحد غير الله فهو إنما يعطي ليأخذ عوضاً[3].

■ سورة سبأ:

أحال فيها على تفسير سورة العنكبوت، حيث قال:

قد ذكرنا في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَٰذِبِينَ﴾ [العنكبوت: ٣]، أن علم الله من الأزل إلى الأبد محيط بكل معلوم

(١) مفاتيح الغيب ٢٥/ ١٤٧.
(٢) مفاتيح الغيب ٢٥/ ١٦٨.
(٣) مفاتيح الغيب ١/ ١٣٩.

وعلمه لا يتغير[1].

وقد ذكر ذلك في تفسير سورة العنكبوت، في الموضع الذي أشار إليه[2].

وأحال أيضاً إلى سورة العنكبوت دون أن يذكر اسمها، حيث قال:

وقد ذكرنا مراراً أن من يعمل لملك شغلاً ويعلم أنه بمرأى من الملك يحسن العمل ويتقنه ويجتهد فيه[3].

وقد ذكر ذلك في سورة العنكبوت، قال:

وذلك لأن من يفعل فعلاً لأجل ملك ويعلم أن الملك يراه ويبصره يحسن العمل ويتقنه[4].

■ سورة فاطر:

أحال في تفسيرها على تفسير سورة الأنعام، قال:

وقد ذكرنا في تفسير قوله: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام: ١] السبب في توحيد النور وجمع الظلمات[5].

والآية التي أحال عليها في أول سورة الأنعام: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام: ١] حيث قال في تفسيرها:

المسألة الرابعة: «لقائل أن يقول: لم ذكر الظلمات بصيغة الجمع والنور بصيغة الواحد فنقول...»[6].

■ سورة يس:

أحال في تفسير سورة الكهف إلى ما ذكره في سورة يس، قال:

البحث الثاني هذا الاستدلال يحتمل وجهين: **الأول**: يرجع إلى الطريقة

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٥/ ٢١٩.
(٢) مفاتيح الغيب ٢٥/ ٢٦، ٢٧.
(٣) مفاتيح الغيب ٢٥/ ٢١٣.
(٤) مفاتيح الغيب ٢٥/ ٢٩.
(٥) مفاتيح الغيب ٢٦/ ١٦.
(٦) مفاتيح الغيب ١٢/ ١٢٥.

المذكورة في القرآن وهو أنه تعالى لما قدر على الابتداء وجب أن يقدر على الإعادة فقوله: ﴿خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّىٰكَ رَجُلًا﴾ إشارة إلى خلق الإنسان في الابتداء، **الوجه الثاني**: أنه لما خلقك هكذا فلم يخلقك عبثاً وإنما خلقك للعبودية وإذا خلقك لهذا المعنى وجب أن يحصل للمطيع ثواب وللمذنب عقاب وتقريره ما ذكرناه في سورة يس[(١)].

وذكر ما أحال عليه في سور يس[(٢)].

■ سورة الصافات:

أحال في تفسير سورة يوسف على ما ذكر في سورة الصافات، قال:

المسألة الرابعة قوله: ﴿مَا هَٰذَا بَشَرًا إِنْ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ [يوسف: ٣١]، فيه وجهان:

الوجه الأول: وهو المشهور أن المقصود منه إثبات الحسن العظيم له. قالوا: لأنه تعالى ركز في الطباع أن لا حي أحسن من الملك كما ركز فيها أن لا حي أقبح من الشيطان ولذلك قال تعالى في صفة جهنم: ﴿طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ ﴿٦٥﴾﴾ [الصافات: ٦٥]، وذلك لما ذكرنا أنه تقرر في الطباع أن أقبح الأشياء هو الشيطان فكذا ههنا تقرر في الطباع أن أحسن الأحياء هو الملك[(٣)]. ونجد في سورة الصافات ما أحال عليه، حيث قال:

وأما تشبيه هذا الطلع برؤوس الشياطين ففيه سؤال؛ لأنه قيل: إنا ما رأينا رؤوس الشياطين فكيف يمكن تشبيه شيء بها وأجابوا عنه من وجوه الأول وهو الصحيح أن الناس لما اعتقدوا في الملائكة كمال الفضل في الصورة والسيرة واعتقدوا في الشياطين نهاية القبح والتشويه في الصورة والسيرة فكما حسن التشبيه بالملك عند إرادة تقرير الكمال والفضيلة في قوله: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ [يوسف: ٣١] فكذلك وجب أن يحسن التشبيه برؤوس

---

(١) مفاتيح الغيب ٢١/١٠٧.

(٢) مفاتيح الغيب ٢٦/٩٦.

(٣) مفاتيح الغيب ١٨/١٠٣.

الشياطين في القبح وتشويه الخلقة[1].

■ **ص، الزمر، غافر، فصلت، الشورى، الزخرف، الدخان، الجاثية، الأحقاف، محمد، الفتح:**

ذكر نهاية تفسيره لهذه السور سنة ثلاث وستمائة، والذي ذكروا أنه أتم التفسير القمولي والخويي، والقمولي لم يولد بعد، والخويي لم يتجاوز العشرين، ويستبعد كل البعد أن يصدر هذا التفسير عن مثله[2].

■ **سورة الزمر:**

اعلم أنه نقل عن والده وصرح باسمه في تفسير سورة الزمر، قال:

كان الشيخ الوالد ضياء الدين عمر رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقول: الرضا عبارة عن ترك اللوم والاعتراض[3].

■ **سورة فصلت:**

أحال فيها إلى تفسير سورة البقرة، قال:

قوله: ﴿قُرْءَانًا﴾ [فصلت: ٣]، والوجه في تسميته قرآناً قد سبق[4].

وتجد وجه التسمية مذكورة في سورة البقرة كما أحال عليها[5].

وقال في سورة فصلت:

وبارك فيها والبركة كثرة الخير والخيرات الحاصلة من الأرض أكثر مما يحيط به الشرح والبيان وقد ذكرناها بالاستقصاء في سورة البقرة[6].

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٦/ ١٢٤ وأحال في سورة الصافات على تفسيره لسورة الأعراف ٢٦/ ١٠٨، وأحال على تفسير سورة الملك ٢٦/ ١٠٧.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب، ومنهج الرازي فيه ص٦٠ (مرجع سابق).

(٣) مفاتيح الغيب ٢٦/ ٢١٥.

(٤) مفاتيح الغيب ٢٧/ ٨٢.

(٥) مفاتيح الغيب ٢/ ١٣.

(٦) مفاتيح الغيب ٢٧/ ٨٩.

وذكر ذلك في سورة البقرة وأطال في بيان أحوال الأرض[1].

■ سورة الشورى:

أحال على تفسير سورة الأعلى، قال:

والذي يؤكد هذا أنا بينا في سورة ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ أولها في تقرير التوحيد وأوسطها في تقرير النبوة وآخرها في تقرير المعاد، ولما تمم الكلام في تقرير هذه المطالب الثلاثة قال: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَفِى ٱلصُّحُفِ ٱلْأُولَىٰ ﴿١٨﴾﴾[2].

وقد ذكر ذلك في سورة الأعلى[3]، وسيأتي أنه فسرها إن شاء الله تعالى.

■ سورة الزخرف:

أحال على تفسيره سورة الأنعام، فقال:

واعلم أن الجواب الحق عندي عن هذا الكلام ما ذكرناه في سورة الأنعام وهو أن القوم إنما ذكروا هذا الكلام؛ لأنهم استدلوا بمشيئة الله تعالى للكفر على أنه لا يجوز ورود الأمر بالإيمان فاعتقدوا أن الأمر والإرادة يجب كونهما متطابقين وعندنا أن هذا باطل... وتمام التقرير مذكور في سورة الأنعام[4].

وقد ذكر ذلك في تفسير سورة الأنعام عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍ ۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا۟ بَأْسَنَا ۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ ۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾﴾ [الأنعام: ١٤٨] حيث قال: وذلك لأنه إلٰه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا اعتراض عليه لأحد في فعله فهو تعالى يشاء الكفر من الكافر ومع هذا فيبعث إليه الأنبياء ويأمره بالإيمان وورود

---

(١) مفاتيح الغيب ٢/ ١٤٢، ٤/ ١٧١.
(٢) مفاتيح الغيب ٢٧/ ١٢٣.
(٣) مفاتيح الغيب ٣١/ ١٣٥.
(٤) مفاتيح الغيب ٢٧/ ١٧٦.

الأمر على خلاف الإرادة غير ممتنع[١].

■ **سورة الدخان:**

أحال على ما ذكره وكرره، فقال:

وقد ذكرنا مراراً أن جميع هذه الدلائل تدل على أن الشيء المركب من الحروف المتعاقبة والأصوات المتوالية محدث[٢].

ونجد ما ذكره في مقدمة تفسيره في المباحث المستنبطة من الصوت والحروف وأحكامها، في **المسألة السابعة،** قال:

الكلام الذي هو متركب من الحروف والأصوات فإنه يمتنع في بديهة العقل كونه قديماً لوجهين: **الأول**: أن الكلمة لا تكون كلمة إلا إذا كانت حروفها متوالية فالسابق المنقضي محدث؛ لأن ما ثبت عدمه امتنع قدمه[٣].

■ **سورة الأحقاف:**

أحال على تفسير سورة الجاثية، فقال:

اعلم أن نظم أول هذه السورة كنظم أول سورة الجاثية وقد ذكرنا ما فيه[٤].

وقد ذكر النظم في أول سورة الجاثية[٥].

■ **سورة محمد:**

أحال في تفسيرها على سورة العنكبوت، فقال: وقلنا بأن المغفرة ثواب الإيمان والأجر على العمل الصالح واستوفينا البحث فيه في سورة العنكبوت[٦].

---

(١) مفاتيح الغيب ١٣/ ١٨٦.
(٢) مفاتيح الغيب ٢٧/ ٢٠٣.
(٣) مفاتيح الغيب ١/ ٣٦.
(٤) مفاتيح الغيب ٢٨/ ٣.
(٥) مفاتيح الغيب ٢٧/ ٢٢٠.
(٦) مفاتيح الغيب ٢٨/ ٣٤.

وقد ذكر ذلك في سورة العنكبوت عند قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَنُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَحْسَنَ ٱلَّذِى كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٧﴾﴾ [العنكبوت: ٧]، في **المسألة السابعة**[١].

■ سورة الفتح:

أحال على تفسير سورة محمد (القتال) حيث قال:

المسألة الثالثة: لم يكن للنبي ﷺ ذنب فماذا يغفر له؟ قلنا: الجواب عنه قد تقدم مراراً من وجوه: **أحدها**: المراد ذنب المؤمنين، **ثانيها**: المراد ترك الأفضل. **ثالثها**: الصغائر؛ فإنها جائزة على الأنبياء بالسهو والعمد وهو يصونهم عن العجب. **رابعها**: المراد العصمة وقد بينا وجهه في سورة القتال[٢].

وقد بين وجه ما ذكر في سورة محمد عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَىٰكُمْ ﴿١٩﴾﴾ [محمد: ١٩][٣].

■ سورة الحجرات:

أحال في تفسيرها على تفسير سورة الأحزاب، فقال:

ويؤيد ما ذكرنا قوله تعالى: ﴿ٱلنَّبِىُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ۖ﴾ [الأحزاب: ٦]، والسيد ليس أولى عند عبده من نفسه، حتى لو كانا في مخمصة ووجد العبد ما لو لم يأكله لمات لا يجب عليه بذله لسيده ويجب البذل للنبي ﷺ ولو علم العبد أن بموته ينجو سيده لا يلزمه أن يلقى نفسه في التهلكة لإنجاء سيده ويجب لإنجاء النبي عليه الصلاة والسلام وقد ذكرنا حقيقته عند تفسير الآية[٤].

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٥/ ٣١.
(٢) مفاتيح الغيب ٢٨/ ٦٨.
(٣) مفاتيح الغيب ٢٨/ ٥٣، ٥٤.
(٤) مفاتيح الغيب ٢٨/ ٩٨.

وتجد حقيقة ما ذكر في نفس الموضع الذي أشار إليه في تفسيره سورة الأحزاب[1].

■ **سورة ق:**

قال في تفسيرها: وقد ذكرنا أن الحروف تنبيهات قدمت على القرآن ليبقى السامع مقبلاً على استماع ما يرد عليه فلا يفوته شيء من الكلام الرائق والمعنى الفائق[2].

وقد ذكر ذلك في سورة البقرة حيث قال: إن المشركين قال بعضهم لبعض: ﴿لَا تَسْمَعُوا۟ لِهَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ وَٱلْغَوْا۟ فِيهِ﴾، فكان إذا تكلم رسول الله ﷺ في أول هذه السورة بهذه الألفاظ ما فهموا منها شيئاً، والإنسان حريص على ما منع، فكانوا يصغون إلى القرآن ويتفكرون ويتدبرون في مقاطعه ومطالعة رجاء أنه ربما جاء كلام يفسر ذلك المبهم، ويوضح ذلك المشكل، فصار ذلك وسيلة إلى أن يصيروا مستمعين للقرآن ومتدبرين في مطالعه ومقاطعه، والذي يؤكد هذا المذهب أمران: **أحدهما**: أن هذه الحروف ما جاءت إلا في أوائل السور وذلك يوهم أن الغرض ما ذكرنا[3].

■ **سورة الذاريات:**

أحال فيها إلى سورة الصافات، قال:

المسألة الأولى: قد ذكرنا الحكمة وهي في القسَم من المسائل الشريفة والمطالب العظيمة في سورة والصافات ونعيدها هاهنا[4].

وقد ذكر ما أشار إليه في تفسير سورة الصافات في **المسألة الثالثة** من أول السورة[5].

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٥/ ١٧٠.
(٢) مفاتيح الغيب ٢٨/ ١٢٦.
(٣) مفاتيح الغيب ٢/ ١٠.
(٤) مفاتيح الغيب ٢٨/ ١٦٦.
(٥) مفاتيح الغيب ٢٦/ ١٠٣.

■ سورة الطور:

أحال في تفسيرها على سورة الروم، فقال: وفي سبحان الله بحث شريف وهو أهل اللغة قالوا: سبحان اسم علم للتسبيح وقد ذكرنا ذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ ۝١٧﴾ [الروم: ١٧].

وأكثرنا من الفوائد[١].

وقد ذكر ذلك في تفسير سورة الروم في الآية التي أشار إليها، في **المسألة الأولى**[٢].

■ سورة النجم:

أحال في تفسيرها على تفسير سورة الطور، فقال:

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلْأُنثَىٰ ۝٢١﴾ [النجم: ٢١] وقد ذكرنا ما يجب ذكره في سورة والطور في قوله: ﴿أَمْ لَهُ ٱلْبَنَٰتُ وَلَكُمُ ٱلْبَنُونَ ۝٣٩﴾ [الطور: ٣٩]، ونعيد هٰهنا بعض ذلك أو ما يقرب منه فنقول[٣].

وقد ذكر ذلك في تفسير سورة والطور عند الآية التي أشار إليها[٤].

■ سورة القمر:

أحال في تفسيرها على سورة الذاريات فقال: والضيف يقع على الواحد والجماعة وقد ذكرناه في سورة الذاريات[٥].

وهو كما قال في سورة الذاريات: **المسألة الثالثة**: ضيف لفظ واحد والمكرمين جمع فكيف وصف الواحد بالجمع نقول الضيف يقع على القوم[٦].

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٨/ ٢٣٠.
(٢) مفاتيح الغيب ٢٥/ ٩١.
(٣) مفاتيح الغيب ٢٨/ ٢٥٦.
(٤) مفاتيح الغيب ٢٨/ ٢٦٦.
(٥) مفاتيح الغيب ٢٩/ ٥٤.
(٦) مفاتيح الغيب ٢٨/ ١٨١.

■ **سورة الرحمٰن:**

أحال على تفسيره لسورة الفاتحة، قال: البحث الثالث.... رحمٰن؛ لأنه خلق الخلق أولاً برحمته فلما لم يوجد في غيره هذه الرحمة ولم يخلق أحد أحداً لم يجز أن يقال لغيره رحمٰن ولما تخلق الصالحون من عباده ببعض أخلاقه على قدر الطاقة البشرية وأطعم الجائع وكسا العاري وجد شيء من الرحمة اللاحقة التي بها الرزق والإعانة فجاز أن يقال له: رحيم وقد ذكرنا هذا كله في تفسير سورة الفاتحة ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ﴾[1].

وقد ذكر ما أشار إليه في تفسير سورة الفاتحة[2].

وأحال في تفسير سورة الرحمٰن على تفسير لسورة الذاريات حيث قال:

وقد ذكرنا في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِي جَنَّٰتٍ وَعُيُونٍ ۝١٥﴾ [الذاريات: ١٥]، أنه تعالى ذكر الجنة والجنات فهي لاتصال أشجارها ومساكنها وعدم وقوع الفاصل بينهما كمهامه وقفار صارت كجنة واحدة ولسعتها وتنوع أشجارها وكثرة مساكنها كأنها جنات ولاشتمالها على ما تلتذ به الروح والجسم كأنها جنتان فالكل عائد إلى صفة مدح[3].

وقد ذكر ما أشار إليه في سورة الذاريات، حيث قال: **المسألة الثانية:** الجنة تارة وحدها كما قال تعالى: ﴿مَّثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِي وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ﴾ [الرعد: ٣٥] وأخرى جمعها كما في هذا المقام قال: ﴿إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِي جَنَّٰتٍ﴾ [الذاريات: ١٥]، وتارة ثناها فقال تعالى: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ جَنَّتَانِ ۝٤٦﴾ [الرحمٰن: ٤٦] فما الحكمة فيه؟ نقول: أما الجنة عند التوحيد؛ فلأنها لاتصال المنازل والأشجار والأنهار كجنة واحدة وأما حكمة الجمع؛ فلأنها بالنسبة إلى الدنيا وبالإضافة إلى جنانها جنات لا يحصرها عدد وأما التثنية فسنذكرها في سورة الرحمٰن[4].

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٩/ ٧٤.

(٢) مفاتيح الغيب ١/ ١٨٩.

(٣) مفاتيح الغيب ٢٩/ ١٠٩.

(٤) مفاتيح الغيب ٢٨/ ١٧٢.

■ **سورة الواقعة:**

أحال في تفسيرها على تفسيره لسورة الطور حيث قال:

وقوله: ﴿بِمَا كَانُوا۟﴾ قد ذكرنا فائدته في سورة الطور وهي أنه تعالى قال في حق المؤمنين: ﴿بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الواقعة: ٢٤]، وفي حق الكافرين: ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الطور: ١٦]، إشارة إلى أن العذاب عين جزاء ما فعلوا فلا زيادة عليهم، والثواب ﴿جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [الواقعة: ٢٤]، فلا يعطيهم الله عين عملهم بل يعطيهم بسبب عملهم ما يعطيهم، والكافر يعطيه عين ما فعل[1].

ونجد ما أحال عليه في تفسيره لسورة الطور حيث قال: فإن قيل: قال في حق الكفار: ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الطور: ١٦]، وقال في حق المؤمنين: ﴿بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الطور: ١٩] فهل بينهما فرق؟ قلت: بينهما بون عظيم من وجوه.. ـ وذكرها ومنها: ـ.

الثاني: قال هنا: ﴿بِمَا كُنتُمْ﴾ [الطور: ١٩] وقال هناك: ﴿مَّا كُنتُمْ﴾ [الطور ١٦] أي: تجزون عين أعمالكم إشارة إلى المبالغة في المماثلة، كما تقول: هذا عين ما عملت، وقد تقدم بيان هذا، وقال في حق المؤمن: ﴿بِمَا كُنتُمْ﴾ كأن ذلك أمر ثابت مستمر بعملكم هذا[2].

■ **سورة الحديد:**

أحال في تفسيرها على تفسيره سورة البقرة، قال:

المسألة الأولى: حقيقة البشارة ذكرناها في تفسير قوله: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [البقرة: ٢٥][3].

وقال في نفس الموضع الذي أشار إليه، في سورة البقرة: **السؤال الثالث**: ما البشارة الجواب أنها الخبر الذي يظهر السرور...[4].

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٩/ ١٣٦.

(٢) مفاتيح الغيب ٢٨/ ٢١٣، ٢١٤.

(٣) مفاتيح الغيب ٢٩/ ١٩٤.

(٤) مفاتيح الغيب ٢/ ١١٧.

وأحال في سورة الأعراف على تفسيره سورة الحديد، حيث قال: واعلم أنه تعالى ذكر قوله: ﴿ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ﴾ في سور سبع **إحداها**: ههنا، **وثانيها**: في يونس، **وثالثها**: في الرعد، **ورابعها**: في طه، **وخامسها**: في الفرقان، **وسادسها**: في السجدة، **وسابعها**: في الحديد، وقد ذكرنا في كل موضع فوائد كثيرة فمن ضم تلك الفوائد بعضها إلى بعض كثرت وبلغت مبلغاً كثيراً وافياً بإزالة شبه التشبيه عن القلب والخاطر[١].

وقد ذكر في سورة الحديد فائدة واحدة، ثم أحال على سورة الأعراف[٢].

واعلم أنه نقل في تفسير سورة الحديد عن والده فقال: وسمعت والدي رحمه الله يقول[٣].

وأحال في تفسيره سورة الإسراء على تفسيره سورة الحديد، حيث قال: فمعنى سبح الله تعالى؛ أي: بعده ونزهه عما لا ينبغي وتمام المباحث العقلية في لفظ التسبيح قد ذكرناها في أول سورة الحديد[٤].

■ سورة المجادلة:

قال في تفسير قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قِيلَ لَكُمۡ تَفَسَّحُواْ فِي ٱلۡمَجَٰلِسِ فَٱفۡسَحُواْ يَفۡسَحِ ٱللَّهُ لَكُمۡۖ وَإِذَا قِيلَ ٱنشُزُواْ فَٱنشُزُواْ يَرۡفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ دَرَجَٰتٖۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٞ ١١﴾ [المجادلة: ١١].

واعلم أنا أطنبنا في تفسير قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١] في فضيلة العلم[٥]. وقد أطنب كما ذكر في تفسيرها في سورة البقرة في فضل العلم حيث ذكر ثمان وعشرين صفحة في فضل العلم وما يتعلق به[٦].

---

(١) مفاتيح الغيب ١٤/ ٩٦.
(٢) مفاتيح الغيب ٢٩/ ١٨٧.
(٣) مفاتيح الغيب ٢٩/ ١٨٦.
(٤) مفاتيح الغيب ٢٠/ ١١٦.
(٥) مفاتيح الغيب ٢٩/ ٢٣٥.
(٦) مفاتيح الغيب ٢/ ١٦٤ ـ ١٩١.

■ **سورة الحشر:**

أحال على كتابه المحصول[1].

■ **سورة الممتحنة:**

أحال في تفسيرها على ما مر فقال: وأما تفسير الآية... قد مر وكذلك في الإيمان أنه في نفسه شيء واحد وهو التصديق بالقلب أو أشياء كثيرة وهي الطاعات كما ذهب إليه المعتزلة[2].

وهذا الخلاف في الإيمان قد ذكره في تفسيره لسورة البقرة[3].

■ **سورة الصف:**

أحال في تفسيرها على ما تقدم من غير تعيين كما فعل في تفسير سورة الممتحنة فقال في تفسير قول الله تعالى: ﴿يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ وَمَسَٰكِنَ طَيِّبَةً فِى جَنَّٰتِ عَدْنٍ ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٢﴾﴾ [الصف: ١٢] الجزاء الدائم هو الفوز العظيم وقد مر[4]. وقد ذكر ذلك في تفسير سورة التوبة[5].

■ **سورة الجمعة:**

أحال على غير معين فقال: القدوس المنزه عما يخطر ببال أوليائه وقد مر تفسيره[6].

وقد مر تفسيره في تفسير سورة الحشر[7].

■ **سورة المنافقون:**

أحال على غير معين فقال: البحث الأول أنه تعالى ذكر أفعال الكفرة

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٩/ ٢٤٤.

(٢) مفاتيح الغيب ٢٩/ ٢٥٨.

(٣) مفاتيح الغيب ٢/ ٢٣.

(٤) مفاتيح الغيب ٢٩/ ٢٧٥، ٢٧٦.

(٥) مفاتيح الغيب ١٦/ ١٠٧.

(٦) مفاتيح الغيب ٣٠/ ٣.

(٧) مفاتيح الغيب ٢٩/ ٢٥٤.

من قبل ولم يقل إنهم ساء ما كانوا يعملون فلم قلنا هنا نقول: إن أفعالهم مقرونة بالأيمان الكاذبة التي جعلوها جنة؛ أي: سترة لأموالهم ودمائهم عن أن يستبيحها المسلمون كما مر(١).

وقد ذكر ذلك في تفسير سورة المجادلة حيث قال: أي اتخذوا ظهار إيمانهم جنة عن ظهور نفاقهم وكيدهم للمسلمين أو جنة عن أن يقتلهم المسلمون فلما أمنوا من القتل اشتغلوا بصد الناس عن الدخول في الإسلام بإلقاء الشبهات في القلوب وتقبيح حال الإسلام(٢).

■ سورة التغابن:

أحال على تفسيره لسورة الحديد، قال في مطلع السورة: الأول أنه تعالى قال في الحديد: ﴿سَبَّحَ﴾، والحشر والصف كذلك وفي الجمعة والتغابن: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ﴾ فما الحكمة فيه؟ نقول: الجواب عنه قد تقدم(٣).

وقد ذكر هذه المسألة في مطلع سورة الحديد في المسألة الثانية حيث قال: **المسألة الثانية**: جاء في بعض الفواتح ﴿سَبَّحَ﴾ على لفظ الماضي وفي بعضها على لفظ المضارع وذلك إشارة إلى أن كون هذه الأشياء مسبحة غير مختص بوقت دون وقت(٤).

■ سورة الطلاق:

أحال في تفسير سورة الأنعام على ما فسره في سورة الطلاق، قال:

السؤال الثالث لم ذكر السماء بصيغة الجمع والأرض بصيغة الواحد مع أن الأرضين أيضاً كثيرة بدليل قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ١٢]؟

والجواب: أن السماء جارية مجرى الفاعل، والأرض مجرى القابل فلو كانت السماء واحدة لتشابه الأثر وذلك يخل بمصالح هذا العالم، أما لو كانت

---

(١) مفاتيح الغيب ٣٠/ ١٣.
(٢) مفاتيح الغيب ٢٩/ ٢٣٨.
(٣) مفاتيح الغيب ٣٠/ ١٩.
(٤) مفاتيح الغيب ٢٩/ ١٧٩.

كثيرة اختلفت الاتصالات الكوكبية فحصل بسببها الفصول الأربعة وسائر الأحوال المختلفة وحصل بسبب تلك الاختلافات مصالح هذا العالم، أما الأرض فهي قابلة للأثر والقابل الواحد كافٍ في القبول وأما دلالة الآية المذكورة على تعدد الأرضين فقد بينا في تفسير تلك الآية كيفية الحال فيها والله أعلم(١).

وقد بين في تفسير سورة الطلاق ما أشار إليه في تفسير سورة الأنعام من كيفية الحال لتعدد الأرضين عند قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا ﴿١٢﴾﴾ [الطلاق: ١٢](٢).

■ سورة التحريم:

أحال في تفسيرها إلى ما مر بيانه، قال في قوله تعالى: ﴿وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ [التحريم: ٩]؛ أي: شدد عليهم، والمجاهدة قد تكون بالقتال وقد تكون بالحجة تارة باللسان وتارة بالسنان، وقيل: جاهدهم بإقامة الحدود عليهم؛ لأنهم هم المرتكبون الكبائر؛ لأن أصحاب الرسول عصموا منها ومأواهم جهنم وقد مر بيانه(٣).

وقد مر بيانه في تفسيره لسورة التوبة(٤).

■ سورة الملك:

أحال على تفسيره سورة الفرقان، فقال: أما قوله: ﴿تَبَٰرَكَ﴾ [الملك: ١] فقد فسرناه في أول سورة الفرقان(٥).

وقد فسر ﴿تَبَارَكَ﴾ في أول سورة الفرقان(٦).

---

(١) مفاتيح الغيب ١٢/ ١٢٣.
(٢) مفاتيح الغيب ٣٠/ ٣٦.
(٣) مفاتيح الغيب ٣٠/ ٤٣.
(٤) مفاتيح الغيب ١٦/ ١٠٧، ١٠٨.
(٥) مفاتيح الغيب ٣٠/ ٤٦.
(٦) مفاتيح الغيب ٢٤/ ٣٩.

وأحال في تفسيره سورة الحجر على تفسيره سورة الملك فقال:

وأما قوله: ﴿وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّٰهَا لِلنَّٰظِرِينَ ﴿١٦﴾ وَحَفِظْنَٰهَا مِن كُلِّ شَيْطَٰنٍ رَّجِيمٍ ﴿١٧﴾ إِلَّا مَنِ ٱسْتَرَقَ ٱلسَّمْعَ فَأَتْبَعَهُۥ شِهَابٌ مُّبِينٌ ﴿١٨﴾﴾ [الحجر: ١٦ ـ ١٨] فقد استقصينا الكلام فيه في سورة الملك في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَجَعَلْنَٰهَا رُجُومًا لِّلشَّيَٰطِينِ﴾ [الملك: ٥]، فلا نعيد هاهنا[١].

وقد استقصى الكلام في تفسيره سورة الملك عند الآية التي ذكر[٢].

■ سورة القلم:

أحال على ما شرحه في تفسيره لسورة البقرة، حيث قال في أول السورة في قوله تعالى: ﴿نٓ﴾ [القلم: ١] فيه مسألتان:

المسألة الأولى: الأقوال المذكورة في هذا الجنس قد شرحناها في أول سورة البقرة[٣].

وقد ذكر الأقوال في الحروف المقطعة في أول تفسيره لسورة البقرة[٤].

■ سورة الحاقة:

أحال على ما بينه في تفسيره لأول سورة البقرة، حيث قال في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَذْكِرَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٤٨﴾﴾ [الحاقة: ٤٨] وقد بينا في أول سورة البقرة في قوله: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢] ما فيه من البحث[٥].

وقد بين ذلك في سورة البقرة[٦].

■ سورة المعارج:

أحال على سورة المؤمنون، فقال في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ

(١) مفاتيح الغيب ١٩/ ١٣٤.
(٢) مفاتيح الغيب ٣٠/ ٥٢ ـ ٥٥.
(٣) مفاتيح الغيب ٣٠/ ٦٨.
(٤) مفاتيح الغيب ٢/ ٣.
(٥) مفاتيح الغيب ٣٠/ ١٠٥.
(٦) مفاتيح الغيب ٢/ ١٩.

﴿حَافِظُونَ ﴿٢٩﴾ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ﴿٣٠﴾ فَمَنِ ٱبْتَغَىٰ وَرَآءَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْعَادُونَ ﴿٣١﴾﴾ [المعارج: ٢٩ ـ ٣١] وقد مر تفسيره في سورة المؤمنون[١].

وقد فسر ذلك في سورة المؤمنون[٢].

■ سورة نوح:

أحال في تفسيرها على تفسيره سورة البقرة وسورة الأعراف، حيث قال: واعلم أن الخطايا والخطيئات كلاهما جمع خطيئة إلا أن الأول: جمع تكسير، والثاني: جمع سلامة، وقد تقدم الكلام فيها في البقرة عند قوله: ﴿نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَـٰيَـٰكُمْ﴾ [البقرة: ٥٨]، وفي الأعراف عند قوله: ﴿خَطِيٓـَٔـٰتِكُمْ﴾ [الأعراف: ١٦١][٣].

وقد تكلم في سورة البقرة على ما أشار إليه، فقال: السؤال الرابع لم قال في البقرة: ﴿نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَـٰيَـٰكُمْ﴾ وفي الأعراف ﴿نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطِيٓـَٔـٰتِكُمْ﴾؟

الجواب: الخطايا جمع الكثرة والخطيئات جمع السلامة فهو للقلة، وفي سورة البقرة لما أضاف ذلك القول إلى نفسه فقال: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ٱدْخُلُوا۟ هَـٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [البقرة: ٥٨] لا جرم قرن به ما يليق جوده وكرمه، وهو غفران الذنوب الكثيرة، فذكر بلفظ الجمع، الدال على الكثرة، وفي الأعراف لما لم يضف ذلك إلى نفسه بل قال: ﴿وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ﴾ [الأعراف: ١٦١] لا جرم ذكر ذلك بجمع القلة فالحاصل أنه لما ذكر الفاعل ذكر ما يليق بكرمه من غفران الخطايا الكثيرة، وفي الأعراف لما لم يسم الفاعل لم يذكر اللفظ الدال على الكثرة[٤].

■ سورة الجن:

أحال على تفسيره لسورة البقرة حيث قال:

---

(١) مفاتيح الغيب ٣٠/ ١١٥.
(٢) مفاتيح الغيب ٢٣/ ٧٠.
(٣) مفاتيح الغيب ٣٠/ ١٢٩.
(٤) مفاتيح الغيب ٣/ ٨٦.

المسألة الأولى: استدل جمهور المعتزلة بهذه الآية على أن فساق أهل الصلاة مخلدون في النار وأن هذا العموم يشملهم كشموله الكفار. **والجواب**: أنا بينا في سورة البقرة وجوه الأجوبة على التمسك بهذه العمومات[١].

وقد بين ما أشار إليه في تفسيره سورة البقرة[٢].

■ سورة المزمل:

فيها دلالات واضحة على أنها من تفسير الرازي من ذلك ورود عباراته التي تميز بها، منها: (المكاشفات الروحانية) ذكر هذه العبارة في مقدمة تفسيره[٣]، وكذلك في تفسير سورة الإسراء[٤].

(المراتب الجسمانية) ذكر هذه العبارة في تفسير سورة الإسراء[٥].

(اللذات البدنية) ذكر هذه العبارة في تفسير سورة البقرة[٦].

وهناك أمر واضح جداً وهو إظهار فضل تشبيه القرآن في قول الله تعالى: ﴿فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِن كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ ٱلْوِلْدَٰنَ شِيبًا ﴿١٧﴾﴾ [المزمل: ١٧] على بيت المعري[٧]، حيث قال: ولقد سألني بعض الأدباء عن قول المعري... فقلت...[٨].

---

(١) مفاتيح الغيب ٣٠/١٤٦.

(٢) مفاتيح الغيب ٢/٣٧، ٣/١٣٢.

(٣) مفاتيح الغيب ١/١٥٤.

(٤) مفاتيح الغيب ٢١/٢٤.

(٥) مفاتيح الغيب ٢١/٤٣.

(٦) مفاتيح الغيب ٣/١٩٠.

(٧) أبو العلاء المعري هو: أحمد بن عبد الله بن سليمان القضاعي المعري التنوخي من شعراء المسلمين وأدبائهم المشهورين ولد سنة ٣٦٣هـ، وكان متضلعاً من فنون الأدب وله التصانيف المشهورة والرسائل المأثورة وله من النظم كتاب لزوم ما لا يلزم وكتاب سقط الزند وكتاب اللامع العزيزي وهو شرح شعر المتنبي واختصر ديوان أبي تمام وشرحه واختصر ديوان البحتري وشرحه، رحل إلى بغداد مرتين، ولما رجع منها في المرة الثانية لزم منزله وشرع في التصنيف وكان يملي على بضع عشرة محبرة في فنون.

(٨) مفاتيح الغيب ٣٠/١٦٢.

ومعلوم أن الرازي شرح «سقط الزند» للمعري ولم يتمه، فهو على صلة به[١].

■ سورة المدثر:

أحال على كتابه المحصول[٢].

■ سورة القيامة:

أحال على سورة النجم، فقال: وذكرنا الكلام في يمنى عند قوله: ﴿مِن نُّطْفَةٍ إِذَا تُمْنَىٰ ﴿٤٦﴾﴾ [النجم: ٤٦][٣].

وقد ذكر الكلام عليه في سورة النجم عند الآية التي ذكر[٤].

■ سورة الإنسان:

أحال على تفسير سورة الكهف، فقال في تفسيره لقوله تعالى: ﴿عَالِيَهُمْ ثِيَابُ سُندُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَحُلُّوٓاْ أَسَاوِرَ مِن فِضَّةٍ وَسَقَىٰهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا ﴿٢١﴾﴾ [الإنسان:٢١]: واعلم أن حقائق هذه الآية قد تقدمت في سورة الكهف[٥].

وقد فسرها في سورة الكهف[٦].

■ سورة المرسلات:

أحال على سورة يونس حيث قال عند قوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱلنُّجُومُ طُمِسَتْ ﴿٨﴾﴾ [المرسلات: ٨] وذكرنا تفسير الطمس عند قوله: ﴿رَبَّنَا ٱطْمِسْ عَلَىٰٓ أَمْوَٰلِهِمْ﴾ [يونس: ٨٨][٧] وقد ذكر تفسير الطمس في تفسير سورة يونس وأحال

---

(١) عيون الأنباء ١/ ٤٧٠ (مرجع سابق). وانظر كلام من توسع في ذكر مؤلفاته: إبراهيم محمد سلام، في رسالته لنيل الدكتوراه «فخر الدين الرازي والحكمة القرآنية» من ص٢٦ إلى ص١٠٦ (مرجع سابق).

(٢) مفاتيح الغيب ٣٠/ ١٨٦.

(٣) مفاتيح الغيب ٣٠/ ٢٠٧.

(٤) مفاتيح الغيب ٢٩/ ١٩.

(٥) مفاتيح الغيب ٣٠/ ٢٢٢، ٢٢٣.

(٦) مفاتيح الغيب ٢١/ ١٠٣.

(٧) مفاتيح الغيب ٣٠/ ٢٣٦.

أيضاً على سورة النساء، حيث قال: ثم إنه تعالى حكى عن موسى عليه السلام أنه قال: ﴿رَبَّنَا ٱطۡمِسۡ عَلَىٰٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ﴾ وذكرنا معنى الطمس عند قوله تعالى: ﴿مِّن قَبۡلِ أَن نَّطۡمِسَ وُجُوهٗا﴾ [النساء: ٤٧] والطمس هو المسخ[١].

■ سورة النبأ:

أحال على سورة البقرة فقال في تفسيره لقوله تعالى: ﴿أَلَمۡ نَجۡعَلِ ٱلۡأَرۡضَ مِهَٰدٗا ۝٦﴾ [النبأ: ٦]، واعلم أنا ذكرنا في تفسير سورة البقرة عند قوله: ﴿جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فِرَٰشٗا﴾ [البقرة: ٢٢] كل ما يتعلق من الحقائق بهذه الآية[٢].

وقد ذكر ما أحال عليه في تفسير سورة البقرة[٣].

■ سورة النازعات:

أحال فيها على سورة البقرة، قال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ ۝٣٠﴾ [النازعات: ٣٠].

المسألة الثانية: ظاهر الآية يقتضي كون الأرض بعد السماء... وقد ذكرنا هذه المسألة في سورة البقرة في تفسير قوله: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ٢٩][٤].

وقد ذكرما أشار إليه في تفسير الآية التي ذكر، في سورة البقرة، في المسألة الأولى وفي المسألة الثالثة[٥].

■ سورة عبس:

أحال على سورة الأنفال، فقال في تفسير قوله تعالى: ﴿فَأَنتَ لَهُۥ تَصَدَّىٰ

---

(١) مفاتيح الغيب ١٧/ ١٢٢.
(٢) مفاتيح الغيب ٣١/ ٦.
(٣) مفاتيح الغيب ٢/ ٩٣.
(٤) مفاتيح الغيب ٣١/ ٤٤.
(٥) مفاتيح الغيب ٢/ ١٤٢.

﴿٦﴾ [عبس: ٦] والأصل فيه تصدد يتصدى من الصدد وهو ما استقبلك وصار قبالتك وقد ذكرنا مثل هذا من قوله: ﴿إِلَّا مُكَآءً وَتَصْدِيَةً﴾ [الأنفال: ٣٥][١].

وقد ذكر ما أشار إليه في تفسيره لسورة الأنفال[٢].

■ سورة التكوير:

أحال على سورة القيامة فقال: الكلام في قوله: ﴿لَآ أُقْسِمُ﴾ قد تقدم في قوله: ﴿لَآ أُقْسِمُ بِيَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ ﴿١﴾﴾ [القيامة: ١][٣].

وقد ذكر ما أشار إليه في المكان الذي أحال عليه[٤].

■ سورة الانفطار:

أحال على ما استقصاه في تفسير سورة البقرة عند قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴿١٤﴾﴾ [الانفطار: ١٤].

المسألة الأولى: أن القاطعين بوعيد أصحاب الكبائر تمسكوا بهذه الآية، فقالوا: صاحب الكبيرة فاجر، والفجار كلهم في الجحيم؛ لأن لفظ الجحيم إذا دخل عليه الألف واللام أفاد الاستغراق، والكلام في هذه المسألة قد استقصيناه في سورة البقرة[٥].

ومسألة الوعيد قد استقصاه في البحث في تفسير سورة البقرة[٦].

■ سورة المطففين:

قال في أولها: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ﴿١﴾﴾ [المطففين: ١]: احتج أصحاب الوعيد بعموم هذه الآية... **والجواب عنه** ما تقدم مراراً[٧].

---

(١) مفاتيح الغيب ٣١/ ٥٢.
(٢) مفاتيح الغيب ١٥/ ١٢٨.
(٣) مفاتيح الغيب ٣١/ ٦٦.
(٤) مفاتيح الغيب ٣٠/ ١٨٩.
(٥) مفاتيح الغيب ٣١/ ٧٧.
(٦) مفاتيح الغيب ٣/ ١٣٢.
(٧) مفاتيح الغيب ٣١/ ٨١، ٨٢.

ومسألة الوعيد بحثها في تفسيره لسورة البقرة[1].

■ **سورة الانشقاق:**

أحال على سورة القيامة فقال: اعلم أن قوله تعالى: ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلشَّفَقِ ١٦﴾ [الانشقاق: ١٦] مسائل:

المسألة الأولى: أن هذا قسم وأما حرف لا فقد تكلمنا فيه في قوله تعالى: ﴿لَآ أُقۡسِمُ بِيَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ ١﴾ [القيامة: ١][2].

وقد تكلم على الحرف (لا) في المكان الذي أحال عليه[3].

■ **سورة البروج:**

أحال على سورة الصافات حيث قال: اعلم أن في البروج ثلاثة أقوال: **أحدها**: هذه اليمين واقعة على السماء الدينا؛ لأن البروج فيها، واعلم أن هذا خطأ وتحقيقه ذكرناه في قوله تعالى: ﴿إِنَّا زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنۡيَا بِزِينَةٍ ٱلۡكَوَاكِبِ ٦﴾ [الصافات: ٦][4].

وقد ذكر ذلك في المكان الذي أحال عليه[5].

■ **سورة الطارق:**

قال فيها: **المسألة الخامسة**: قد بينا في مواضع من هذا الكتاب أن دلالة تولد الإنسان عن النطفة على وجود الصانع المختار من أظهر الدلائل[6].

ومن المواضع التي ذكر فيها هذه المسألة سورة النجم[7]، وسورة

---

(١) مفاتيح الغيب ٣/ ١٣٢.
(٢) مفاتيح الغيب ٣١/ ٩٩.
(٣) مفاتيح الغيب ٣٠/ ١٨٩.
(٤) مفاتيح الغيب ٣١/ ١٠٤.
(٥) مفاتيح الغيب ٢٦/ ١٠٤.
(٦) مفاتيح الغيب ٣١/ ١١٨.
(٧) مفاتيح الغيب ٢٩/ ١٩.

الواقعة[1].

■ سورة الأعلى:

أحال في هذه السورة على ما سبق أن ذكره دون تعيين، وهو ما جاء في سورة يونس، فقال: أما قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٢ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ۝٣﴾ [الأعلى: ٢، ٣]، فعلم أنه ﷻ لما أمر بالتسبيح فكأن سائلاً قال: الاشتغال بالتسبيح إنما يكون بعد المعرفة فما الدليل على وجود الرب؟

فقال: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٢ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ۝٣﴾ واعلم أن الاستدلال بالخلق والهداية هي الطريقة المعتمدة عند أكابر الأنبياء عليهم السلام والدليل عليه ما حكى الله تعالى عن إبراهيم عليه السلام أنه قال: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ ۝٧٨﴾ [الشعراء: ٧٨] وحكى عن فرعون أنه لما قال لموسى وهارون عليهما السلام: ﴿قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَٰمُوسَىٰ ۝٤٩﴾ [طه: ٤٩]، قال موسى عليه السلام: ﴿قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ۝٥٠﴾ [طه: ٥٠] وأما محمد عليه السلام فإنه تعالى أول ما أنزل عليه هو قوله: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢﴾ [العلق: ١، ٢] هذا إشارة إلى الخلق ثم قال: ﴿ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤﴾ [العلق: ٣، ٤] وهذا إشارة إلى الهداية ثم إنه تعالى أعاد ذكر تلك الحجة في هذه السورة ـ الأعلى ـ فقال: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٢ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ۝٣﴾ [الأعلى: ٢، ٣] وإنما وقع الاستدلال بهذه الطريقة كثيراً لما ذكرنا أن العجائب والغرائب في هذه الطريقة أكثر ومشاهدة الإنسان لها واطلاعه عليها أتم فلا جرم كانت أقوى في الدلالة[2].

ومن هذه المواضع التي ذكر فيها هذه الطريقة في الاستدلال على وجود الصانع ما ذكره في تفسيره لسورة يونس حيث قال:

واعلم أن الاستدلال على وجود الصانع بالخلق أولاً ثم بالهداية ثانياً عادة مطردة في القرآن فحكى تعالى عن الخليل عليه السلام أنه ذكر ذلك فقال:

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٩/ ١٥٤.

(٢) مفاتيح الغيب ٣١/ ١٢٦.

﴿ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ ﴿٧٨﴾﴾ [الشعراء: ٧٨]، وعن موسى عليه السلام أنه ذكر ذلك فقال: ﴿قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ﴿٥٠﴾﴾ [طه: ٥٠]، وأمر محمداً ﷺ فقال: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ﴿١﴾ ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ﴿٢﴾ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ﴿٣﴾﴾ [الأعلى: ١ ـ ٣][1].

■ سورة الغاشية:

أحال فيها على تفسيره لسورة الطور، قال في قوله تعالى: ﴿لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ﴿٢٢﴾﴾ [الغاشية: ٢٢]: والكلام في تفسير هذا الحرف قد تقدم عند قوله: ﴿أَمْ عِندَهُمْ خَزَآئِنُ رَبِّكَ أَمْ هُمُ ٱلْمُصَيْطِرُونَ ﴿٣٧﴾﴾ [الطور: ٣٧][2].

وقد ذكر ما أحال عليه في تفسير سورة الطور عند الآية التي ذكر[3].

■ سورة الفجر:

أحال على كتابه «لباب الإشارات»[4]. ومعلوم أن هذا الكتاب للرازي[5].

■ سورة البلد:

أحال على تفسيره لسورة الجن، فقال في تفسير قوله تعالى: ﴿يَقُولُ أَهْلَكْتُ مَالًا لُّبَدًا ﴿٦﴾﴾ [البلد: ٦] وقد ذكرنا تفسير هذا الحرف عند قوله: ﴿يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا﴾ [الجن: ١٩][6].

وقد ذكر ذلك في تفسير سورة الجن[7].

---

(١) مفاتيح الغيب ١٧/ ٧٣.
(٢) مفاتيح الغيب ٣١/ ١٤٥.
(٣) مفاتيح الغيب ٢٨/ ٢٢٥.
(٤) مفاتيح الغيب ٣١/ ١٦١.
(٥) مفاتيح الغيب؛ عيون الأنباء ١/ ٤٧٠ (مرجع سابق). وانظر: كلام من توسع في ذكر مؤلفاته: إبراهيم محمد سلام، في رسالته لنيل الدكتوراه «فخر الدين الرازي والحكمة القرآنية» من ص٢٦ إلى ص١٠٦ (مرجع سابق).
(٦) مفاتيح الغيب ٣١/ ١٦٦.
(٧) مفاتيح الغيب ٣٠/ ١٤٤.

■ **سورة الشمس:**

أحال على غير معين فقال في تفسير قوله تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۝٨﴾ [الشمس: ٨] ثم الذي يدل عقلاً على أن المراد من قوله: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۝٨﴾ هو الخذلان والتوفيق، ما ذكرنا مراراً أن الأفعال الاختيارية موقوفة على حصول الاختيارات، فحصولها إن كان لا عن فاعل فقد استغنى المحدث عن الفاعل، وفيه نفي الصانع وإن كان عن فاعل هو العبد لزم التسلسل وإن كان عن الله فهو المقصود[١].

وقد ذكر هذه المسألة في تفسيره لسورة البقرة[٢].

■ **سورة الليل:**

أحال على ما تقدم تفسيره من سورة البقرة فقال: وحقيقة هذه المسألة راجعة إلى أنه هل يمكن أن يحب العبد ذات الله أو المراد من هذه المحبة محبة ثوابه وكرامته، وقد تقدم الكلام في هذه المسألة في تفسير قوله: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥][٣].

وقد بين هذه المسألة في تفسيره لسورة البقرة[٤].

■ **سورة الضحى:**

أحال على ما ذكره في تفسير سورة النساء، فقال:

المسألة الأولى: العائل هو ذو العيلة وذكرنا ذلك عند قوله: ﴿أَلَّا تَعْدِلُوا۟﴾ [النساء: ٣][٥].

وقد ذكر ما أشار إليه في تفسير سورة النساء[٦].

---

(١) مفاتيح الغيب ٣١/ ١٧٥.
(٢) مفاتيح الغيب ٢/ ٤٥.
(٣) مفاتيح الغيب ٣١/ ١٨٧.
(٤) مفاتيح الغيب ٤/ ١٨٥.
(٥) مفاتيح الغيب ٣١/ ١٧٩.
(٦) مفاتيح الغيب ٩/ ١٤٤.

■ **سورة الشرح:**

أحال على سورة الأنعام، قال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ ۝٢ ٱلَّذِىٓ أَنقَضَ ظَهْرَكَ ۝٣﴾ [الشرح: ٢، ٣].

المسألة الثانية: معنى الوزر ثقل الذنب وقد مر تفسيره عند قوله: ﴿وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ﴾ [الأنعام: ٣١][1].

وقد ذكر ما أشار إليه من معنى الوزر في المكان الذي أحال عليه[2].

■ **سورة التين:**

أحال على سورة الفيل ـ وقد فسرها كما سيأتيك ـ قال في قوله تعالى: ﴿وَهَٰذَا ٱلْبَلَدِ ٱلْأَمِينِ ۝٣﴾ [التين: ٣] وذكروا في كونه أميناً وجوهاً. **أحدها**: أن الله تعالى حفظه عن الفيل على ما يأتيك شرحه إن شاء الله تعالى[3].

وقد ذكر ما أشار إليه في تفسير سورة الفيل[4].

■ **سورة العلق:**

أحال على غير معين وهو ما كان في تفسير سورة الفاتحة، حيث قال في تفسير قوله تعالى: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١﴾ [العلق: ١] أما قوله: ﴿رَبِّكَ﴾ ففيه سؤالان: **أحدها**: وهو أن الرب من صفات الفعل، و﴿ٱللَّهَ﴾ من أسماء الذات، وأسماء الذات أشرف من أسماء الفعل؛ ولأنا قد دللنا بالوجوه الكثيرة على أن اسم الله أشرف من اسم الرب[5].

وقد ذكر ما أشار إليه في تفسير سورة الفاتحة فقال:

الفائدة الثامنة قولنا: الله أشرف من قولنا: رب على ما بينا ذلك بالوجوه

---

(١) مفاتيح الغيب ٣٢/ ٥.
(٢) مفاتيح الغيب ١٢/ ١٦٣، ١٦٤.
(٣) مفاتيح الغيب ٣٢/ ١١.
(٤) مفاتيح الغيب ٣٢/ ٩١.
(٥) مفاتيح الغيب ٣٢/ ١٥.

الكثيرة في تفسير أسماء الله تعالى[(١)].

واعلم أن الكتاب الذي أشار إليه في تفسير سورة الفاتحة في تفسير أسماء الله تعالى، اسمه: «لوامع البينات في تفسير الأسماء والصفات» كما صرح بذلك في تفسير سورة الأعراف حيث قال: واعلم أن لنا في تفسير أسماء الله كتاباً كبيراً كثير الدقائق شريف الحقائق سميناه: بـ«لوامع البينات في تفسير الأسماء والصفات»[(٢)].

وقال في تفسيره لسورة طه: ومن أراد الاستقصاء في الأسماء والصفات فعليه بكتاب «لوامع البينات في الأسماء والصفات»[(٣)].

■ **سورة القدر:**

أحال على تفسير سورة البقرة فقال:

المسألة الثالثة: إن قيل ما معنى إنه أنزل في ليلة القدر مع العلم بأنه أنزل نجوماً قلنا: فيه وجوه: **أحدهما**: قال الشعبي: ابتداء بإنزاله ليلة القدر؛ لأن البعث كان في رمضان، **والثاني**: قال ابن عباس: أنزل إلى سماء الدنيا جملة ليلة القدر، ثم إلى الأرض نجوماً كما قال: ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ ۝٧٥﴾ [الواقعة: ٧٥]، وقد ذكرنا هذه المسألة في قوله: ﴿شَهۡرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلۡقُرۡءَانُ﴾ [البقرة: ١٨٥][(٤)].

وقد ذكر ذلك في تفسير سورة البقرة[(٥)].

■ **سورة البينة:**

أحال على سورة البقرة، فقال في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ هُمۡ خَيۡرُ ٱلۡبَرِيَّةِ ۝٧﴾ [البينة: ٧].

---

(١) مفاتيح الغيب ١/ ١٨٩.
(٢) مفاتيح الغيب ١٥/ ٥٥.
(٣) مفاتيح الغيب ٢٢/ ١٣.
(٤) مفاتيح الغيب ٣٢/ ٢٨.
(٥) مفاتيح الغيب ٥/ ٧٢.

المسألة الخامسة: احتج بعضهم بهذه الآية في تفضيل البشر على الملك، وتمام القول في هذه المسألة قد تقدم في سورة البقرة[1].

وقد تقدم في سورة البقرة تاماً[2].

■ سورة الزلزلة:

جاء في تفسيرها بعض الألفاظ التي أكثر الرازي من ذكرها كقوله: (البينة عندنا ليست شرطاً لقبول الحياة)[3].

وقد أورد هذه العبارة في مواضع كثيرة، منها: في تفسير سورة البقرة[4]، وسورة آل عمران[5]، وسورة الأعراف[6].

كذلك قال في تفسير سورة الكوثر في الفائدة الأولى: أن هذه السورة ـ الكوثر ـ كالتتمة لما قبلها من السور وكالأصل لما بعدها من السور[7].

وقرر هذا الأمر في بحث بدأ من سورة الضحى إلى سورة الناس، مما يدلك بعد قراءة المبحث على أن مفسر السور من الضحى إلى الناس هو الرازي[8].

■ سورة العاديات:

أحال على سورة الغاشية فقال:

وعلى هذا التقدير ـ أن العاديات: الإبل ـ فوجه القسم به من وجوه: **أحدها**: ما ذكرنا من المنافع الكثيرة فيه في قوله: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ

---

(١) مفاتيح الغيب ٣٢/ ٤٩.
(٢) مفاتيح الغيب ٢/ ١٩٨.
(٣) مفاتيح الغيب ٣٢/ ٥٦.
(٤) مفاتيح الغيب ٧/ ٣٨.
(٥) مفاتيح الغيب ٩/ ٧٤.
(٦) مفاتيح الغيب ١٥/ ٤٠ وذكر عبد الرحيم طحان أنها وردت أكثر من مائة مرة. انظر: مفاتيح الغيب، ومنهج الرازي فيه ص٩٠ (مرجع سابق).
(٧) مفاتيح الغيب ٣٢/ ١١١.
(٨) انظر: مفاتيح الغيب، ومنهج الرازي فيه، لعبد الرحيم طحان ص٩٠ (مرجع سابق).

خُلِقَتْ ﴿١٧﴾﴾ [الغاشية: ١٧][١].

وقد ذكر منافع الإبل في المكان الذي أحال عليه[٢].

■ سورة القارعة:

أحال على أكثر من سورة منها سورة البقرة، حيث قال في قوله تعالى: ﴿فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ ﴿٩﴾ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا هِيَهْ ﴿١٠﴾﴾ [القارعة: ٩ ـ ١٠] وذكرنا الكلام في هذه الهاء عند قوله: ﴿لَمْ يَتَسَنَّهْ﴾ [البقرة: ٢٥٩][٣].

وقد ذكر ما أشار إليه في تفسير سورة البقرة[٤].

■ سورة التكاثر:

أحال على تفسير سورة الضحى، فقال في تفسير قوله تعالى: ﴿أَلْهَىٰكُمُ ٱلتَّكَاثُرُ ﴿١﴾ حَتَّىٰ زُرْتُمُ ٱلْمَقَابِرَ ﴿٢﴾﴾ [التكاثر: ١، ٢].

المسألة الرابعة: الآية دلت على أن التكاثر والتفاخر مذموم والعقل دل على أن التكاثر والتفاخر في السعادات الحقيقية غير مذموم... وذكرنا في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ ﴿١١﴾﴾ [الضحى: ١١] أنه يجوز للإنسان أن يفتخر بطاعاته ومحاسن أخلاقه إذا كان يظن أن غيره يقتدي به[٥].

وقد ذكر ما أشار إليه في تفسير سورة الضحى[٦].

■ سورة العصر:

أحال على غير معين فقال:

قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [العصر: ٣] اعلم أن الإيمان

---

(١) مفاتيح الغيب ٣٢/ ٦٠.

(٢) مفاتيح الغيب ٣١/ ١٤٢، ١٤٣.

(٣) مفاتيح الغيب ٣٢/ ٧١.

(٤) مفاتيح الغيب ٧/ ٣٠.

(٥) مفاتيح الغيب ٣٢/ ٧٣.

(٦) مفاتيح الغيب ٣١/ ٢٠٠.

والأعمال الصالحة قد تقدم تفسيرهما مراراً[1].

وقد ذكر ذلك في تفسير سورة البقرة[2]. وأحال في سورة العصر على سورة الأنعام[3].

■ سورة الهمزة:

من العلامات الواضحة على تفسير الرازي لها: استعمال اصطلاحات أصول الفقه والتنويه بذكرها، حيث قال في أول سورة الهمزة: وهذا هو المسمى في أصول الفقه بتخصيص العام بقرينة العرف[4].

وقد أحال على أصول الفقه كثيراً، ومن ذلك في سورة البقرة[5]، وسورة النساء[6]، وسورة الأنعام[7] وغيرها كثير. كما أن ما ذكره في تفسير سورة الكوثر[8] واضح كل الوضوح أن مفسر السور من الضحى إلى آخر الناس هو الإمام الرازي، حيث ذكر أن سورة الكوثر كالتتمة لما قبلها وكالأصل لما بعدها في بحث طويل[9].

■ سورة الفيل:

أحال فيها على تفسير سورة الرحمٰن فقال: أما قوله تعالى: ﴿فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ ۝٥﴾ [الفيل: ٥] ففيه مسائل:

المسألة الأولى: ذكروا في تفسير العصف وجوهاً ذكرناها في قوله:

---

(١) مفاتيح الغيب ٣٢/ ٨٤.

(٢) مفاتيح الغيب ٢/ ١٧٧، ٣/ ١٤٨.

(٣) مفاتيح الغيب ٣٢/ ٨٠.

(٤) مفاتيح الغيب ٣٢/ ٨٦.

(٥) مفاتيح الغيب ٢/ ٧٩، ٢/ ١٤٢، ٣/ ٥٩.

(٦) مفاتيح الغيب ٩/ ١٩٤.

(٧) مفاتيح الغيب ١٣/ ١١٠.

(٨) مفاتيح الغيب ٣٢/ ١١١.

(٩) انظر: مفاتيح الغيب، ومنهج الرازي فيه ص٩٢ (مرجع سابق).

﴿وَٱلْحَبُّ ذُو ٱلْعَصْفِ وَٱلرَّيْحَانُ ﴿١٢﴾﴾ [الرحمٰن: ١٢][١].

وقد ذكر في تفسير سورة الرحمٰن ثلاثة وجوه في تفسير العصف[٢].

■ **سورة قريش:**

أحال في تفسيرها على ما تقدم دون تعيين فقال في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلْيَعْبُدُوا۟ رَبَّ هَٰذَا ٱلْبَيْتِ ﴿٣﴾﴾ [قريش: ٣].

المسألة الأولى: ذكرنا أن العبادة هي التذلل والخضوع للمعبود على غاية ما يكون[٣].

وقد ذكر ذلك في تفسير سورة البينة في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ ﴿٥﴾﴾ [البينة: ٥][٤].

■ **الماعون:**

لم يحل في تفسيرها على أي مكان ولكن أسلوبها واضح الدلالة على أن مفسرها هو الرازي، وربط بين سورة الكوثر وما قبلها وما بعدها دليل واضح على أن مفسر السور من الضحى لآخر الناس هو الإمام الرازي ليس غيره[٥].

■ **الكوثر:**

ذكر القول العاشر من الأقوال في معاني الكوثر، فقال: القول العاشر: الكوثر رفعة الذكر وقد مر تفسيره في قوله: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ ﴿٤﴾﴾ [الشرح: ٤][٦].

---

(١) مفاتيح الغيب ٣٢/ ٩٦.

(٢) مفاتيح الغيب ٢٩/ ٨٤.

(٣) مفاتيح الغيب ٣٢/ ١٠١.

(٤) مفاتيح الغيب ٣٢/ ٤٣.

(٥) مفاتيح الغيب ٣٢/ ١١١. وانظر: مفاتيح الغيب، ومنهج الرازي فيه ص٩٣ (مرجع سابق).

(٦) مفاتيح الغيب ٣٢/ ١١٩.

وقد ذكر ما أشار إليه في تفسير سورة الشرح[١].

■ **الكافرون:**

قال في تفسير: ﴿يَتَأَيُّهَا﴾ [الكافرون: ١]: «أيها قد تقدم القول فيها في مواضع والذي نزيده هاهنا...»[٢].

وقد ذكر ذلك في تفسير سورة البقرة[٣].

■ **النصر:**

قال في تفسير (الحمد):

المسألة الرابعة: أما الحمد فقد تقدم تفسيره[٤].

وقد فسره في سورة الفاتحة[٥].

■ **المسد:**

لم يحل في تفسيرها على أي مكان، ولكن أسلوب تفسيرها وما ذكره في تفسير سورة الكوثر من أن سورة الكوثر كالتتمة لما قبلها وكالأصل لما بعدها من السور، وبين وجه الربط بين ما قبلها وما بعدها، دلائل واضحة على أن مفسر هذه السورة الرازي[٦].

■ **الإخلاص:**

أحال في تفسيرها على ما ذكره في تفسير سورة الأنبياء، حيث قال:

وقد استقصينا في تقرير دلائل الوحدانية في تفسير قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢][٧].

---

(١) مفاتيح الغيب ٣٢/ ٦.
(٢) مفاتيح الغيب ٣٢/ ١٣٣.
(٣) مفاتيح الغيب ٢/ ٧٥.
(٤) مفاتيح الغيب ٣٢/ ١٤٨.
(٥) مفاتيح الغيب ١/ ٧١، ١/ ١٧٩ وما بعدها.
(٦) انظر: مفاتيح الغيب، ومنهج الرازي فيه ص٩٣ (مرجع سابق).
(٧) مفاتيح الغيب ٣٢/ ١٦٣.

واستقصى تقرير الدلائل كما وعد في تفسيره سورة الأنبياء[1].

وسبق أن بينت أن الرازي أحال في تفسيره سورة الإسراء، وفي تفسيره سورة المؤمنون على ما شرحه في سورة الأنبياء في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

■ **الفلق:**

أحال في تفسيرها على ما تقدم، فقال:

«**المسألة الثالثة**: أنكرت المعتزلة تأثير السحر وقد تقدمت هذه المسألة»[2].

وقد ذكرها في تفسير سورة البقرة[3]، وسورة الكهف[4].

■ **الناس:**

أحال في تفسيرها على ما تقدم في سورة الأعراف، فقال: وتحقيق الكلام في الوسوسة قد تقدم في قوله: ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ﴾ [الأعراف: ٢٠][5]، وقد ذكر معنى الوسوسة في المكان الذي أحال عليه من سورة الأعراف[6].

وبعد، يظهر لي، والعلم عند الله تعالى، بعد عرض أدلة من قال بعدم إتمام الرازي لتفسيره، والإجابة عليها، والنظر في أدلة من قال بإتمام الرازي لتفسيره، يظهر لي وجاهة أدلتهم وأنه القول الأرجح، والله أعلم.

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٢/ ١٣٠، ١٣١.

(٢) مفاتيح الغيب ٣٢/ ١٧٩.

(٣) مفاتيح الغيب ٣/ ١٨٦ وما بعدها.

(٤) مفاتيح الغيب ٢١/ ٧٢.

(٥) مفاتيح الغيب ٣٢/ ١٨١.

(٦) مفاتيح الغيب ١٤/ ٣٨.



الفصل الثاني

مقدمات في قواعد الترجيح



المبحث الأول

معنى القاعدة، والترجيح، وبيان مفهومه عند المفسرين

القاعدة في اللغة:

مأخوذة من قَعْد يَقْعُد قُعوداً، والقِعْدة: (بالكسر) كالجِلسة، و(بالفتح) المرة الواحدة[1].

والفاعل قاعِد، والجمع قُعُود، والمرأة قاعِدة، والجمع قواعِد وقاعِدات، وقَعَدَ للأمر: اهتم به[2].

وأصل مادة قعد تفيد (القاف والعين والدال) معنى الاستقرار والثبات قال ابن فارس في بيان هذا الأصل: القاف والعين والدال أصل مطرد منقاس لا يُخْلِف، وهو يضاهي الجلوس، ولهذا يطلق على أساسات البيت القواعد قال تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَٰعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١٢٧﴾﴾ [البقرة: ١٢٧] وقال تعالى: ﴿قَدْ مَكَرَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ ٱلسَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ وَأَتَىٰهُمُ ٱلْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ ﴿٢٦﴾﴾ [النحل: ٢٦][3].

---

(١) لسان العرب، (قعد) ٣/ ٣٥٧ (مرجع سابق).

(٢) المصباح المنير، (قعد) ٢/ ٥١٠ (مرجع سابق).

(٣) معجم مقاييس اللغة ٥/ ١٠٨ لابن فارس، دار النشر: دار الجيل ـ بيروت ـ لبنان ـ ١٤٢٠هـ، الطبعة الثانية، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بصائر ذوي التمييز ٤/ ٢٨٥ الفيروزآبادي، ط: المكتبة العلمية ـ بيروت ؛ المعجم الوسيط (قعد) ٢/ ٧٤٨ النجار وآخرون، دار النشر: دار الدعوة، تحقيق: مجمع اللغة العربية.

وقواعد البيت أساسه[1]. الواحدة قاعِد وقياسه قاعدة بالهاء[2].

قال أبو عبيد: قواعد السحاب هي أصولها المعترضة في آفاق السماء، وأحسبها مشبهة بقواعد البيت وهي حيطانه، والواحدة منها قاعدة[3].

وقال ابن الأثير: أراد بالقواعد ما اعترض منها وسَفَل، تشبيهاً بقواعد البناء[4].

وقواعد البناء: أساسه، وقواعد الهودج: خشباته الجارية مجرى قواعد البناء[5].

والقواعد من النساء: هن الكبيرات المسنات اللواتي قعدن عن الحيض والولد، أو قعدن عن الأزواج[6].

واستعملت القاعدة مجازاً في الأمور المعنوية فيقال: بَنَى أَمْرَه على قاعِدَةٍ وقوَاعِدَ وقاعدَةُ أمْرِك وَاهِيَةٌ[7].

وتطلق القاعدة بمعنى الأمر الضابط[8].

يتلخص مما تقدم أن القاعدة في اللغة العربية وردت بعدة معانٍ، منها:

١ ـ القواعد بمعنى أساطين البناء وأعمدته وأسسه، ومن هذا المعنى

---

(١) مختار الصحاح (قعد) ص٢٢٧ لابن عبد القادر الرازي، دار النشر: مكتبة لبنان ناشرون ـ بيروت، ١٤١٥هـ، الطبعة: طبعة جديدة، تحقيق: محمود خاطر.

(٢) العين (قعد) ١/ ١٤٣ الخليل بن أحمد الفراهيدي، دار النشر: دار ومكتبة الهلال، تحقيق: د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي.

(٣) غريب الحديث لأبي عبيد ٣/ ١٠٤، دار النشر: دار الكتاب العربي ـ بيروت، ١٣٩٦هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. محمد عبد المعيد خان.

(٤) النهاية في غريب الحديث ٤/ ٨٧ لابن الجزري، دار النشر: المكتبة العلمية ـ بيروت، ١٣٩٩هـ، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ـ محمود محمد الطناحي.

(٥) المفردات في غريب القرآن ص٤٠٩ للراغب أبي القاسم الحسين بن محمد، دار النشر: دار المعرفة ـ لبنان، تحقيق: محمد سيد كيلاني.

(٦) لسان العرب مادة: (قعد) ٣/ ٣٦٢ (مرجع سابق).

(٧) تاج العروس مادة: (قعد) ٩/ ٦٠ الزبيدي، دار النشر: دار الهداية، تحقيق: مجموعة من المحققين.

(٨) المصباح المنير مادة: (قعد) ٢/ ٥١٠ (مرجع سابق).

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَـٰعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١٢٧﴾﴾ [البقرة: ١٢٧] وقال تعالى: ﴿قَدْ مَكَرَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ ٱلسَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ وَأَتَىٰهُمُ ٱلْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ ﴿٢٦﴾﴾ [النحل: ٢٦].

٢ ـ قواعد السحاب أصولها المعترضة في آفاق السماء شبهت بقواعد البيت.

٣ ـ القواعد من النساء هن الكبيرات المسنات اللواتي قعدن عن الحيض والولد، أو قعدن عن الأزواج.

٤ ـ استعملت مجازاً في القاعدة المعنوية، فيقال: بنى أمره على قاعدة وقواعد، وقاعدة أمرك واهية.

٥ ـ قواعد الهودج: خشبات أربع معترضة في أسفله تركب عيدان الهودج منها.

٦ ـ القاعدة بمعنى الضابط والأمر الكلي ينطبق على جزئيات.

وبوجه عام فإن المعنى اللغوي لهذه المادة هو الاستقرار والثبات، وإذا أمعنا النظر في هذه المعاني المتعددة، وجدناها تؤول كلها إلى معنى واحد يجمعها وهو الأساس، فقواعد كل شيء: أسسه وأصوله التي ينبني عليها، سواء كان ذلك الشيء حسياً كما في الأمثلة السابقة، أو معنوياً كما نقول مثلاً: قواعد الإسلام وقواعد العلم وغير ذلك[1].

القاعدة اصطلاحاً:

يصعب أن نحدد متى ظهر أول تعريف للقاعدة، لصعوبات كثيرة، ليس أقلها صعوبة استقراء المؤلفات التي كتبت خلال قرون عديدة؛ ولأن معنى القاعدة ليس مختصاً بعلم بعينه، وإنما هو قدر مشترك بين جميع العلوم؛ ولأن

(١) نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء ص٣٨، تأليف: محمد الروكي، ط: كلية الآداب ـ الرباط، ١٩٩٤م.

المتوفر من المراجع لا زال ينقصه الكثير من كتب التراث، سواء كانت مما ضاع، أو مما لم يقع بعد بأيدي الباحثين.

لقد كان معنى القاعدة معلوماً للعلماء، حتى وإن لم يحدوه، وفي الدراسات المنطقية المتقدمة نجد حديثاً كثيراً عن القضايا التي تتألف منها الحجج والبراهين، والسبل التي تتكون منها المقدمات الواجب قبولها، والمقدمات التي هي دون ذلك.

ومنذ عهد الفارابي المتوفى سنة ٣٣٩هـ ذكروا أن الاستقراء هو السبيل النافع في المقدمات الواجب قبولها، متأثرين بذلك بمقولة أرسطو في هذا الشأن[١].

والاستقراء في رأي ابن سينا (ت٤٢٨هـ) وإن كان ناقصاً، فإنه غير موجب للعلم الصحيح؛ لأنه ربما كان ما لم يستقرأ خلاف ما استقرئ، وعلى هذا هو يفيد الظن لا اليقين[٢].

ومثل هذا الاستقراء هو أساس القواعد في مختلف أنواع العلوم، وأساس استنباط مناهج وأصول وقواعد العلماء من تفريعاتهم[٣].

ومنذ عهد مبكر أطلقوا (القانون) على المنطق؛ لأن مسائله قوانين كلية منطبقة على جزئيات، نحو قولهم: إن الموجبة الكلية تنعكس موجبة جزئية، فهذا قانون أو قاعدة نعلم منها أن القضية: كل فاعل مرفوع، تنعكس إلى أن بعض المرفوع فاعل، وهكذا[٤].

---

(١) المنطق عند الفارابي ص٨٨ من كتاب البرهان وكتاب شرائط اليقين مع تعاليق ابن باجه على البرهان للفارابي، تحقيق: د. ماجد فخري، ط: دار المشرق ـ بيروت، ١٩٨٧م.

(٢) المنطق السينوي ص٧٥ تأليف: د. جعفر آل ياسين، ط: دار الآفاق الجديدة ـ بيروت، الطبعة الأولى ـ ١٤٠٣هـ.

(٣) القواعد الفقهية للباحسين ص١٧ (مرجع سابق)، مقدمة ابن خلدون ص٥٦٣، دار النشر: دار القلم ـ بيروت، ١٩٨٤م، الطبعة الخامسة.

(٤) شرح تهذيب المنطق لعبيد الله الخبيصي ص٨.

وجعلوا القوانين من ضوابط جميع المعارف وأنها لا تختص بالمنطق، وفي «القاموس المحيط»[1] أن القانون مقياس كل شيء.

وقال الفارابي في تعريف القوانين:

والقوانين في كل صناعة: أقاويل كلية أي جامعة، ينحصر في كل واحد منها أشياء كثيرة، مما تشتمل عليه تلك الصناعة وحدها، حتى يأتي على جميع الأشياء التي هي موضوعة للصناعة، أو على أكثرها[2].

والقوانين بالمعنى الذي ذكره الفارابي هي القواعد، وقد ورد إطلاق ذلك في كثير من المؤلفات التي جاءت فيما بعد.

ونجد من العلماء من صرح بذلك كأبي الحسن نجم الدين القزويني (ت٦٧٥) الذي كتب رسالة في المنطق سماها: «الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية» وقد ظهرت كتب كثيرة تحمل عناوينها مصطلح القواعد في أنواع مختلفة من العلوم[3].

وعرف الجرجاني القاعدة بتعريف يوافق تعريفه للقانون، فقال في القاعدة: هي قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها. وتعريفه هذا يوافق تعريفه للقانون، لكنه في تعريفه القانون فصل واستبدل الأمر بالقضية، فقال: أمر كلي منطبق على جميع جزئياته[4].

ويمكن التمييز بين نوعين من القواعد:

أحدهما: قواعد شرعية، أو أصول شرعية قطعية لا خلاف فيها، وهي التي يتوصل إليها عبر استقراء النصوص الشرعية، والوقوف على مقاصد الأحكام، فهي قواعد شرعية؛ لأن مصدرها الشرع بنصوصه، ومقاصده.

---

(١) القاموس المحيط فصل القاف ص١٥٨٢ (مرجع سابق).

(٢) المرجع السابق.

(٣) القواعد الفقهية ص١٨ تأليف: يعقوب الباحسين، ط: مكتبة الرشد ـ الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

(٤) التعريفات ص٢١٩ الجرجاني، دار النشر: دار الكتاب العربي ـ بيروت، ١٤٠٥هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: إبراهيم الأبياري.

ثانيهما: قواعد مستنبطة، من آحاد النصوص، وهي بذلك قواعد ظنية ومجال الاختلاف فيها واسع[1].

والقاعدة في الاصطلاح لها معنيان:

الأول: معنى عام مشترك بين سائر العلوم، وذلك إذا لم يضف للقاعدة وصف يقيدها بمجال معين.

الثاني: معنى خاص مقيد بما توصف به من علم[2].

ومما له صلة بالقاعدة: الضابط، فيشتركان في أن كلّاً منهما ينطبق على عدد من الجزئيات، ويفترقان في أن الضابط يشمل الجزئيات من باب واحد على حين أن القاعدة تشمل جزئيات من أكثر من باب[3].

وذهب آخرون إلى عدم التفريق بين القاعدة والضابط، فعرفوها به[4].

ويبدو أن «الأصل» أعم من «القاعدة» ومن «الضابط» فكل ما تبتني عليه

---

(١) القواعد الفقهية من خلال كتاب المغني لابن قدامة ص٤٣، تأليف د. عبد الواحد الإدريسي، ط: دار ابن القيم.

(٢) الاستقراء وأثره في القواعد الأصولية والفقهية، دراسة نظرية تطبيقية ص٤١٦، تأليف: الطيب السنوسي أحمد، ط: دار التدمرية.

(٣) هذا الفرق ذكره السيوطي في: الأشباه والنظائر ١/ ٧، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤٠٣هـ، الطبعة الأولى، وابن نجيم في غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر ١/ ٣١، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ لبنان، بيروت، ١٤٠٥هـ، الطبعة الأولى، شرح الحموي.

(٤) مثل البركتي. انظر: قواعد الفقه للبركتي ص٥٠، الطبعة الأولى ـ ط: الصدف ـ باكستان، ١٤٠٧هـ. وانظر: ممن لم يفرق بين القاعدة والضابط في: حاشية البجيرمي ٢/ ٣٥٣، دار النشر: المكتبة الإسلامية ـ ديار بكر ـ تركيا، حاشية ابن عابدين ٤/ ٥٤٧؛ حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار فقه أبو حنيفة، تأليف: ابن عابدين، دار النشر: دار الفكر للطباعة والنشر ـ بيروت، ١٤٢١هـ؛ بلغة السالك ١/ ١٥ الصاوي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ لبنان، بيروت، ١٤١٥هـ، الطبعة الأولى، تحقيق وضبطه وصححه: محمد عبد السلام شاهين، التعاريف ص٤٢٢ المناوي، دار النشر: دار الفكر المعاصر، دار الفكر ـ بيروت، دمشق، ١٤١٠هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد رضوان الداية.

مسائل سواء كانت من باب واحد أم من أبواب متعددة يسمى أصلاً، يقول د. الندوي: وهذا الذي درج عليه شراح «الجامع الكبير» وخير معبر عن ذلك «التحرير» للحصيري.

إن الناظر في تعريفات العلماء للقاعدة يجد اختلاف عباراتهم في تعريفها فمن تعريفاتهم:

١ ـ قال صدر الشريعة (ت٧٤٧هـ): القواعد القضايا الكلية[(١)].

٢ ـ عرفها الشريف الجرجاني بأنها: قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها[(٢)].

٣ ـ عرفها الكفوي بأنها: قضية كلية من حيث اشتمالها بالقوة على أحكام جزئيات موضوعها[(٣)].

٤ ـ عرفها الفيومي بأنها: الأمر الكلي المنطبق على جميع جزئياته[(٤)].

٥ ـ وزاد التهانوي على تعريف الفيومي: عند تعرف أحكامها منه، فقال: أمر كلي منطبق على جميع جزئياته عند تعرف أحكامها منه[(٥)].

٦ ـ عرفها التفتازاني بأنها: حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف أحكامها منه[(٦)].

٨ ـ قال جلال الدين المحلي في تعريفها بأنها: قضية كلية يتعرف منها أحكام جزئياتها[(٧)].

---

(١) التوضيح بحاشية التلويح ١/ ٣٤ المحبوبي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١٦هـ، تحقيق: زكريا عميرات.

(٢) التعريفات ص٢١٩ (مرجع سابق).

(٣) الكليات ص٧٢٨، دار النشر: مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م، تحقيق: عدنان درويش ـ محمد المصري.

(٤) المصباح المنير ٢/ ٥١٠ (مرجع سابق).

(٥) كشاف اصطلاحات الفنون ٢/١١٧٦ (مرجع سابق).

(٦) شرح التلويح على التوضيح١/ ٣٥ (مرجع سابق).

(٧) المرجع السابق ١/ ٣٥.

٩ ـ عرفها ابن النجيم بأنها: حكم أغلبي ينطبق على معظم جزئياته لتعرف أحكامها منه[١].

١٠ ـ قال الفتوحي في تعريفها: صور كلية تنطبق كل واحدة منها على جزئياتها التي تحتها[٢].

وهذه التعريفات وإن أطلقها بعضهم على القواعد الفقهية فهي في الأصل تعريف للقاعدة بمدلولها العام[٣].

إن إلقاء نظرة فاحصة على التعريفات السابقة، يتبين منها أنها التقت على معان مشتركة، وإن اختلفت بعض العبارات في بعضها.

الترجيح:

للحديث في مسألة الترجيح يتعين أن يكون هناك تعارض، فيلزم أن نتكلم عنه.

إن من المعلوم في الإسلام بالضرورة أن القرآن كتاب الله المنزل على رسول الله ﷺ، فإذا كان الأمر كذلك، فمن المحال عقلاً أن يوجد تعارض حقيقي بين آياته لصدورها من مصدر واحد، وهو الله العليم الحكيم سبحانه.

على أننا إذا قرأنا القرآن، نرى أن ظواهر بعض الآيات تبدو وكأنها متعارضة، ولكن سرعان ما تبدو الحقيقة إذا ما تعمقنا في الفهم، واطلعنا على حقائق الألفاظ ومجازاتها، ومدلولات التراكيب، وأنماط الأساليب، وإذا خطونا في الدراسة خطوات أوسع وجدنا القرآن كالكلمة الواحدة، وعند ذلك ظهر لنا جلياً زيف طعن أعداء الله من الملاحدة والمغضوب عليهم والضالين،

---

(١) غمز عيون البصائر ١/٥١ (مرجع سابق).

(٢) شرح الكوكب المنير، المسمى بمختصر التحرير ص١٣، تأليف: الفتوحي الحنبلي، ط: السنة المحمدية ـ القاهرة، ١٣٧٢هـ.

(٣) القواعد ص١٠٥، تأليف: محمد بن محمد بن أحمد المقرئ، تحقيق: أحمد بن عبد الله بن حميد، جامعة أم القرى، معهد البحوث الإسلامية.

وانهارت شبهاتهم، وتمزقت سرابيلهم[1].

والعلماء يعنون ببحث التعارض والترجيح؛ لأنه قد يوجد بعض النصوص ظاهر بعضها يعارض البعض الآخر أو يغايره فيظن أن هناك تعارضاً بينها، قال شهاب الدين الفتوحي في شرح الكوكب المنير:

قال أبو بكر الخلال من أئمة أصحابنا المتقدمين: «لا يجوز أن يوجد في الشرع خبران متعارضان ليس مع أحدهما ترجيح يقدم به فإذا وجد فأحد المتعارضين باطل إما لكذب الناقل أو خطئه بوجه ما من النقليات أو خطأ النظر في النظريات أو لبطلان حكمه بالنسخ.

ثم قال: وقال إمام الأئمة أبو بكر بن خزيمة رَحِمَهُ اللَّهُ: «لا أعرف حديثين صحيحين متضادين فمن كان عنده شيء من ذلك فليأتني به لأؤلف بينهما»[2].

ومن هذه النصوص وغيرها يعلم أن التعارض الحقيقي الذي يترتب عليه تناقض الأدلة وتضادها وتدافعها غير موجود على الحقيقة، ولو وجد ظاهراً فإن العلماء قد وضعوا قواعد وضوابط للترجيح بينهما عند تعارضهما حتى يمكن للمجتهد معرفة ما يقدم منها وما يؤخر، وما به يرجح أحد النصين أو الدليلين على الآخر، حتى لا يؤخذ بالأضعف مع وجود الأقوى[3].

ولكن قد يتساءل المرء فيقول: ترى لم تتعارض ظواهر بعض النصوص؟

يجيبنا الزركشي فيقول: اعلم أن الله لم ينصب على جميع الأحكام الشرعية أدلة قطعية، بل جعلها ظنية، قصداً للتوسيع على المكلفين، لئلا ينحصروا في مذهب واحد لقيام الدليل القاطع عليه. وإذا ثبت أن المعتبر في الأحكام الشرعية الأدلة الظنية، فقد تتعارض في الظاهر بحسب جلائها

---

(١) دراسات في أصول تفسير القرآن ص١٣٨، تأليف: د. محسن عبد الحميد، مطبعة الوطن العربي ـ بغداد ـ ١٩٧٩م.

(٢) شرح الكوكب المنير ص٦٣٦ (مرجع سابق).

(٣) بحث في التعارض والترجيح د. سيد صالح مقدمة البحث «مجلة أضواء الشريعة» كلية الشريعة بالرياض. وانظر: كتابه: دراسات في التعارض والترجيح عند الأصوليين، د. السيد صالح عوض، الطبعة الأولى، دار الطباعة المحمدية، ١٤٠٠هـ.

وخفائها. فوجب الترجيح بينها والعمل بالأقوى[1].

أما التعارض في اللغة:

فهو تفاعل من العُرض «بضم العين» وهو الناحية أو الجهة كأن المتعارضين يقف كل منهما في عرض الآخر أي: ناحيته وجهته، فيمنعه من النفوذ إلى وجهته.

ويطلق التعارض في اللغة على عدة معان منها:

أولاً: التقابل، يأتي التعارض بمعنى التقابل، فإذا قلنا: «عارض الكتاب معارضةً وعراضاً» فإن ذلك يعني مقابلته بكتاب آخر، وعارض معارضة إذا أخذ في عروض من الطريق أي ناحية منه، وأخذ آخر في طريق آخر فالتقيا، وعارض فلاناً بمثل صنيعه؛ أي: أتى إليه مثل ما أتى عليه؛ أي: قابله وساواه بمثل قوله[2].

ومنه قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُّسْتَقْبِلَ أَوْدِيَتِهِمْ قَالُوا۟ هَٰذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا ۚ بَلْ هُوَ مَا ٱسْتَعْجَلْتُم بِهِۦ ۖ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٢٤﴾﴾ [الأحقاف: ٢٤].

قال ابن كثير في الآية السابقة: أي لما رأوا العذاب مستقبلهم[3].

ومن التعارض بمعنى التقابل، ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُعْرَضُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ عَلَى ٱلنَّارِ أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَٰتِكُمْ فِى حَيَاتِكُمُ ٱلدُّنْيَا وَٱسْتَمْتَعْتُم بِهَا فَٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَبِمَا كُنتُمْ تَفْسُقُونَ ﴿٢٠﴾﴾ [الأحقاف: ٢٠].

فعرضهم على النار يعني: مقابلتهم، وتعذيبهم بها، قال الزمخشري: وعرضهم على النار تعذيبهم بها[4].

---

(١) إرشاد الفحول ص٤٥٥ الشوكاني، دار الفكر ـ بيروت، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد سعيد البدري أبو مصعب.

(٢) تاج العروس (عرض) ١٨/ ٤٢٠ (مرجع سابق).

(٣) تفسير القرآن العظيم ٤/ ١٦١ (مرجع سابق).

(٤) الكشاف ٤/ ٣٠٩، الزمخشري، دار النشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، تحقيق: عبد الرزاق المهدي.

ثانياً: التعادل، قال الزبيدي: عَارَضَهُ في المَسِير سَارَ حيَاله وحَاذَاه[1].

ثالثاً: التمانع، قال الفيروزآبادي: والاعتراض المنع[2].

وفي التقرير والتحبير: التعارض التمانع على سبيل التقابل تقول: عرض لي كذا إذا استقبلك ما يمنعك مما قصدته[3].

وقال الزركشي: التعارض حقيقته: تفاعل من العُرض «بضم العين» وهو الناحية والجهة، وكأن الكلام المتعارض يقف بعضه في عرض بعض؛ أي: في ناحيته، فيمنعه من النفوذ[4].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: ولفظ التنافي والتضاد والتناقض والتعارض ألفاظ متقاربة في أصل اللغة[5].

التعارض في الاصطلاح:

جاءت تعريفات كثيرة للتعارض منها:

ما عرفه السرخسي بأنه: تقابل الحجتين المتساويتين على وجه يوجب كل واحد منهما ضد ما توجبه الأخرى[6].

وفي كشف الأسرار: التعارض تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه[7].

---

(١) تاج العروس (عرض) ١٨/ ٤١٩ (مرجع سابق).
(٢) القاموس المحيط، فصل العين ١/ ٨٣٣ الفيروزآبادي، دار النشر: مؤسسة الرسالة ـ بيروت.
(٣) التقرير والتحبير ٣/ ٣ (مرجع سابق)؛ تيسير التحرير ٣/ ١٣٦ (مرجع سابق).
(٤) البحر المحيط في أصول الفقه ٤/ ٤٠٧ الزركشي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان ـ ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م، الطبعة الأولى، تحقيق وضبط نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: د. محمد محمد تامر.
(٥) درء التعارض ٥/ ٢٧١ (مرجع سابق).
(٦) أصول السرخسي ٢/ ١٢، دار النشر: دار المعرفة ـ بيروت.
(٧) كشف الأسرار ٣/ ١٨٨ علاء الدين البخاري، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١٨هـ، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر.

وقال الغزالي في تعريفه: اعلم أن التعارض هو التناقض[١].

وعرفه الزركشي بأنه: تقابل الدليلين على سبيل الممانعة[٢].

وقال ابن السبكي في تعريفه: التعارض بين الشيئين هو تقابلهما على وجه يمنع كل منهما مقتضى صاحبه[٣].

وفي شرح التلويح: وتعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضي أحدهما ثبوت أمر والآخر انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة أو زيادة أحدهما بوصف هو تابع[٤].

والتعريف الذي يرتضيه البرزنجي للتعارض هو:

التمانع بين الأدلة الشرعية مطلقاً بحيث يقتضي أحدهما عدم ما يقتضيه الآخر[٥].

وعرفه ابن قدامة بأنه التناقض[٦].

وفي تيسير التحبير بأنه: اقتضاء كل من الدليلين عدم مقتضى الآخر[٧].

وقيل: المعارضة هي إقامة الدليل على خلاف ما أقام الدليل عليه الخصم[٨].

---

(١) المستصفى ص٣٩٦، الغزالي أبو حامد، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١٣هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي.

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه ٤/٤٠٧ (مرجع سابق)؛ إرشاد الفحول ص٤٥٥ (مرجع سابق).

(٣) الإبهاج ٢/٢٧٣ السبكي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤٠٤هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: جماعة من العلماء.

(٤) شرح التلويح على التوضيح ٢/٢١٦ (مرجع سابق).

(٥) التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية ١/٢٣ عبد اللطيف عبد الله البرزنجي، ط: دار الكتب العلمية ـ بيروت.

(٦) روضة الناضر ص٣٨٧ (مرجع سابق).

(٧) تيسير التحرير ٣/١٣٦ (مرجع سابق).

(٨) التعاريف للمناوي ص٦٦٤ (مرجع سابق)؛ التعريفات للجرجاني ص٢٨١ (مرجع سابق)؛ قواعد الفقه للبركتي ص٤٩٣ (مرجع سابق).

وفي الكليات: المعارضة تسليم دليل المعلل دون مدلوله والاستدلال على خلاف مدلوله[١].

وبالنظر إلى ما ذكروه من العبارات نجد أنها متقاربة في المعنى، وأن الغالبية منهم اتفقوا على تفسيره بالتقابل[٢]. وكلها ترجع في الغالب إلى معنى واحد وهو:

تقابل دليلين على وجه يمنع كل واحد منهما مقتضى الآخر[٣].

هذا هو مفهوم التعارض عند الفقهاء والأصوليين، أما مفهوم التعارض في بحثي فهو أشمل وأوسع من مفهومه عندهم؛ لأن موضوع التعارض عند الأصوليين هو الأدلة العقلية والشرعية، أما في موضوعي هذا فهو الأقوال المختلفة في التفسير، فالأصل فيه هو خلاف التضاد، وأدخلت بعض صور خلاف التنوع من باب حمل الآية على أولى الوجوه وأوفقها للنظم القرآني[٤].

الترجيح:

لغة:

رَجَح الشيء يرجح بفتحتين، ورجح رجوحاً من باب قعد لغة والاسم: الرجحان إذا زاد وزنه[٥].

والراجح: الوازن، ورجح الشيء بيده وزنه ونظر ما ثقله، وأرجح الميزان؛ أي: أثقله حتى مال[٦].

---

(١) الكليات ص٨٥٠ (مرجع سابق).

(٢) تعارض البينات في الفقه الإسلامي ص٣٤، تأليف: د. محمد عبد الله محمد الشنقيطي، الطبعة الأولى ـ الرياض أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية ١٤٢٠هـ.

(٣) التعارض والترجيح عند الأصوليين وأثرها في الفقه الإسلامي ص٢٩، تأليف: د. محمد إبراهيم الحفناوي، ط: دار الوفاء.

(٤) انظر: قواعد الترجيح عند المفسرين ١/ ٣٤ (مرجع سابق).

(٥) المصباح المنير (رجح) ١/ ٢١٩ (مرجع سابق).

(٦) لسان العرب (رجح) ٢/ ٤٤٥ (مرجع سابق).

رجّحَ: أعطاه راجحاً[1]. ورجّحَ ترجيحاً؛ أي: أعطاه راجحاً[2].

واستعمال الرجحان حقيقة إنما هو في الأعيان الجوهرية والأجسام تقول: هذه الدينار أو الدرهم راجح على هذا؛ لأن الرجحان من آثار النقل والاعتماد وهو من خواص الجواهر، ثم استعمل في المعاني مجازاً نحو هذا الدليل أو المذهب راجح على هذا وهذا الرأي أرجح من ذلك[3].

وقال التهانوي: الترجيح: جعل الشيء راجحاً؛ أي: فاضلاً غالباً زائداً[4].

معنى الترجيح في الاصطلاح:

اختلف العلماء في تعريفهم للترجيح تبعاً لاختلافهم في هل الترجيح من عمل المرجح، أو هو صفة للأدلة، أو هما معاً، وأذكر فيما يلي بعضاً من تعريفات الاتجاهات الثلاثة.

الاتجاه الأول:

يرى أصحابه أن الترجيح من فعل المرجح «المجتهد» ومنهم الآتي:

الرازي: عرف الترجيح بأنه «تقوية أحد الطريقين على الآخر ليعلم الأقوى فيعمل به ويطرح الآخر»[5].

وعرفه الزركشي بأنه «تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى بما ليس ظاهراً»[6].

وعرفه صاحب «كشف الأسرار» بأنه: «إظهار قوة لأحد الدليلين

---

(١) القاموس المحيط (رجح) ١/ ٢٧٩ (مرجع سابق).

(٢) مختار الصحاح (رجح) ١/ ٩٩ (مرجع سابق).

(٣) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ص٣٩٥ تأليف: عبد القادر بن بدران الدمشقي، دار النشر: مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٤٠١هـ، الطبعة الثانية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي.

(٤) كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ٥٣٨ التهانوي، ط: دار قهرمان، استانبول ١٤٠٤هـ.

(٥) المحصول ٥/ ٥٢٩ (مرجع سابق).

(٦) البحر المحيط في أصول الفقه ٤/ ٤٢٥ (مرجع سابق).

المتعارضين لو انفردت عنه لا تكون حجة معارضة»[1].

وعرفه الجرجاني بأنه: «إثبات مرتبة في أحد الدليلين على الآخر»[2].

وعرفه المناوي بأنه: «تقوية أحد الدليلين بوجه معتبر»[3].

وفي «الحدود الأنيقة»: الترجيح: إثبات مزية لأحد الدليلين على الآخر[4].

الاتجاه الثاني:

يرى أصحابه أن الترجيح صفة للأدلة، ومنهم الآتي:

الآمدي عرف الترجيح بأنه: «اقتران أحد الصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بما يوجب العمل به وإهمال الآخر»[5].

وعرفه ابن الحاجب[6] بقوله: «اقتران الأمارة بما تقوى به على معارضها».

وعرفه الصنعاني بأنه: اقتران بعض الأمارات على الحكم بشيء يقوى به على المعارض لها[7].

الاتجاه الثالث:

وهو الجمع بين الاصطلاحين: الاتجاه الأول، والاتجاه الثاني، وقد سلكه بعض العلماء منهم التفتازاني الذي عرفه بأنه: «بيان الرجحان؛ أي:

---

(١) كشف الأسرار ٤/ ١١٢ (مرجع سابق).

(٢) التعريفات ص٧٨ (مرجع سابق).

(٣) التعاريف ١/ ١٧٠ (مرجع سابق).

(٤) الحدود الأنيقة ص٨٣ زكريا الأنصاري، دار النشر: دار الفكر المعاصر ـ بيروت، ١٤١١هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. مازن المبارك.

(٥) الإحكام للآمدي ٤/ ٢٤٥، دار النشر: دار الكتاب العربي ـ بيروت، ١٤٠٤هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. سيد الجميلي.

(٦) التقرير والتحبير ٣/ ٢٢ (مرجع سابق).

(٧) إجابة السائل شرح بغية الآمل للصنعاني ص٤١٧، دار النشر: مؤسسة الرسالة ـ بيروت، الطبعة الأولى، تحقيق: القاضي حسين بن أحمد السياغي والدكتور حسن محمد مقبولي الأهدل.

القوة التي لأحد المتعارضين على الآخر»[١].

ومن تعاريف المعاصرين:

اختار البرزنجي في تعريفه بأنه: «تقديم المجتهد بالقول أو بالفعل أحد الطريقين المتعارضين لما فيه من مزية معتبرة تجعل العمل به أولى من الآخر»[٢].

وفي «تعارض البينات» قال في تعريفه: «الترجيح في اختيارنا هو: تفضيل أحد الدليلين المتعارضين لزيادة وصف تابع، بما يوجب العمل به، دون الآخر»[٣].

وعرفه د. محمد وفا بأنه: «تقديم المجتهد أحد الدليلين المتعارضين على الآخر بمرجح صحيح ليعمل به»[٤].

وعرفه الحفناوي بأنه: «تقديم المجتهد أحد الطريقين المتعارضين لما فيه من ميزة معتبرة تجعل العمل به أولى من الآخر»[٥].

وبإمعان النظر في التعريفات السابقة للأصوليين، ومعانيها، واستحضار الفائدة والغاية[٦] من الترجيح عند الجميع، وهي أن يقوى الظن[٧] الصادر عن إحدى الأمارتين عند تعارضهما فيعمل المجتهد بالأمارة التي قوي الظن بجانبها، نخلص إلى قواسم مشتركة بينها: فالترجيح يكون بين أدلة، ولا بد من عمل المرجح «المجتهد» لإظهار الراجح، وهذا المعنى الاصطلاحي أخص

---

(١) شرح التلويح على التوضيح ٢/٢١٦ (مرجع سابق)؛ الكليات ص٣١٥ (مرجع سابق).

(٢) التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية ١/٨٩ (مرجع سابق).

(٣) تعارض البينات القضائية في الفقه الإسلامي، دراسة فقهية قانونية تطبيقية مقارنة، ص٨٦، تأليف: عبد الرحمٰن محمد عبد الرحمٰن شرفي، ١٤٠٦هـ، بدون اسم للناشر.

(٤) تعارض الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة والترجيح بينها ص١٤٧، تأليف: د. محمد وفا، كلية الحقوق، جامعة أسيوط، ١٤١٢هـ.

(٥) التعارض والترجيح عند الأصوليين ص٢٨٢ (مرجع سابق).

(٦) تعارض الأدلة الشرعية ص١٤٧ (مرجع سابق).

(٧) التعارض والترجيح عند الأصوليين ص٢٨٤ (مرجع سابق).

من المعنى اللغوي، والمعنى اللغوي أعم منه[1].

وكما أن الترجيح عند الأصوليين يكون بين الأدلة الشرعية والعقلية المتعارضة، فكذلك هناك موجبات للترجيح بين المعاني والأقوال المحتملة للدليل الشرعي الواحد سواء من الكتاب أو السنة[2].

في ضوء ما تقدم، وبالنظر والتأمل في مصنفات التفسير نجد أن مفهوم الترجيح عند المفسرين لا يخرج عن الإطار العام للترجيح عند الأصوليين[3] من تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى لدليل[4]، وإن كان استعمال المفسرين للترجيح أوسع وأشمل من خلال ترجيحهم لقول على آخر[5]، أو ترجيحهم بين المعاني المختلفة في النص الشرعي الواحد[6].

وموضوع الترجيح في بحثي هذا هو: تقوية أحد الأقوال في تفسير الآية لدليل أو قاعدة تقوية، أو لتضعيف أو رد ما سواه[7].

---

(١) التعارض والترجيح بين الأدلة ١/ ٩٩ (مرجع سابق).

(٢) التسهيل لعلوم التنزيل ١/ ٣، ٩ (مرجع سابق)؛ القرائن وأهميتها في بيان المراد من الخطاب عند الأصوليين والفقهاء، دراسة أصولية تطبيقية، ص٢٨٢؛ رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه، أعدها: نزار معروف، جامعة أم القرى، كلية الشريعة، ١٤٢٢هـ.

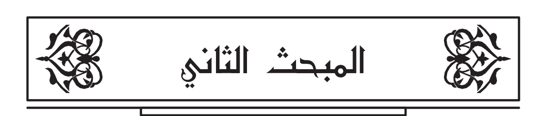
(٣) انظر مثلاً: أضواء البيان ١/ ١٥، ٢/ ٩٧ (مرجع سابق)؛ مفاتيح الغيب ١/ ١٦٩، ١٠/ ١٩؛ تفسير القرآن العظيم ١/ ٢٩٥ (مرجع سابق)؛ الجامع لأحكام القرآن ١/ ٣٠٠، ٣/ ١٧٥ القرطبي، دار النشر: دار الشعب ـ القاهرة، ١٠/ ٣٠٥؛ روح المعاني ٢/ ١٥٦، ٦/ ٧٤ (مرجع سابق)؛ فتح القدير ٣/ ٢٤٠ (مرجع سابق)؛ إبراز المعاني ١/ ٧٠ لأبي شامة، دار النشر: شركة مكتبة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض، لباب النقول ص١٥.

(٤) الإبهاج للسبكي ٣/ ٢٠٨ (مرجع سابق)؛ المعتمد لابن الطيب ٢/ ٢٩٩، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤٠٣هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: خليل الميس، البحر المحيط للزركشي ٤/ ٤٢٥ (مرجع سابق).

(٥) التسهيل لعلوم التنزيل ١/ ٣ (مرجع سابق).

(٦) الإتقان في علوم القرآن ٢/ ٤٨١ (مرجع سابق).

(٧) انظر: قواعد الترجيح عند المفسرين ١/ ٣٥ (مرجع سابق).



المبحث الثاني

القاعدة بين مفهوم الأغلبية والكلية

لكي يدخل القارئ في الموضوع وهو على بصيرة من الأمر، يجب أن يتبين المفهوم الصحيح للقاعدة لغة واصطلاحاً، كما بيناه في المبحث الأول من الفصل الثاني.

وقد أفادت بعض تعريفات القاعدة المذكورة أنها كلية، سواء عبرت عن ذلك بالقضية، أو الأمر، أو الحكم، أو الصورة، لكن يلاحظ على كثير من القواعد تخلف بعض الجزئيات وشذوذها عن القاعدة، لذلك حاول بعض العلماء التخلص من لفظة: (جميع) الواردة في بعض التعاريف ووضع بدلاً منها: «جزئيات كثيرة» أو «أغلب الجزئيات» ومن هؤلاء العلماء ابن النجيم[1].

إن من عرّف القاعدة بالكلية من العلماء لم يكونوا يجهلون أن للقواعد استثناءات، حتى إنهم قالوا: «من القواعد عدم اطراد القواعد». لذلك كان بعضهم يدخل في تعريفه هذا الاعتبار، بينما كان البعض الآخر يهمله استناداً إلى أن الغالب في القاعدة عدم سلامتها من الشذوذ والاستثناء.

في ضوء هذه التعريفات ندرك أن بعضها اهتم فيها أصحابها بالقاعدة من حيث أصلها غير ملتفتين إلى ما قد يصيبها من استثناء؛ لأن الأصل في القاعدة أن تطرد وتنطبق على جميع جزئياتها، فالاطراد فيها أصل، والشذوذ والاستثناء طارئ. وتعريف القاعدة بهذا الاعتبار هو ما نجده عند كل من الشريف الجرجاني، والفيومي، وأبي البقاء الكفوي، والتهانوي، والتفتزاني. بينما نلاحظ التاج السبكي يتجنب في تعريفه ما يدل على الاطراد، مشيراً إلى أن

---

(١) غمز عيون البصائر ١/٥١ (مرجع سابق).

القاعدة معرّضة لشذوذ بعض أفرادها عنها، وهذا ما يفيده قوله: «ينطبق على جزئيات كثيرة» فهو قد استعمل لفظ الكثرة ليدل بمفهوم المخالفة على أن القلة من جزئيات القاعدة هي عرضه للاستثناء والخروج عن قاعدتها، أما الحموي فقد ذهب إلى أصرح من ذلك، وجاء تعريفه واضح الدلالة على إمكان شذوذ بعض الجزئيات عن قاعدتها، لذلك وصف حكم القاعدة بأنه أغلبي، وقصر اندراج الجزئيات في القاعدة على معظمها لا على كلها[١].

إن القواعد في سائر العلوم لا تخلو عن الشواذ والمستثنيات، إنما الاختلاف اختلاف نسبة التفاوت فيما بينها، ثم إن تلك المستثنيات لا تغض من شأنها، ولذلك تحفظ المستثنيات كما تحفظ الأصول، حتى يتم الموضوع من جميع الجوانب، لكن القواعد العقلية هي القواعد الوحيدة التي لا تقبل الاستثناء ولا تخرم في حال من الأحوال[٢].

إن نعت القواعد بالكلية يعد أمراً أساساً فيها، ونظراً لأن معناها لا يتحقق من دونه، فإنهم وضعوا قيد الكلية في تعريفاتهم، فقالوا: قضية كلية، أو حكم كلي، أو أمر كلي، أو صورة كلية، والمقصود بالكلية هنا ما هو متعارف عليه عندهم، من أنها المحكوم فيها على كافة الأفراد لا ما موضوعها كلي[٣]، وليس المقصود نفي كلية الموضوع، بل المقصود أن كلية الموضوع لا تكفي لتكوين قاعدة، بل لا بد من أن يكون الحكم فيها على كافة الأفراد. فقد يكون موضوعها كلياً ولكنها ليست قاعدة، ومن أمثلة ذلك القضية الجزئية، حيث إن موضوعها كلي لا يمنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه، لكن الحكم جاء على بعض الأفراد لا كلهم، كقولنا: «بعض العرب مصريون» فموضوع هذه القضية كلي، وهو العرب؛ لأنه لا يمنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه، ولكن لم يحكم على كل

(١) انظر: نظرية التقعيد ص٤١ (مرجع سابق).
(٢) القواعد الفقهية للندوي ص٤٤، ط: دار القلم ـ دمشق.
(٣) حاشية العطار على شرح المحلى على جمع الجوامع ١/ ٣١، ٣٢، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ لبنان، بيروت، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م، الطبعة الأولى.

أفراد الموضوع بل على بعضهم[1].

إن ما ورد في تعريفاتهم للقاعدة، من أنها تنطبق على جميع جزئياتها لتعرف أحكامها منها، أو ما أشبه ذلك في معناه، يعود إلى كلية القضية فأحكام الجزئيات معلومة حينئذٍ لدخولها في الحكم الكلي، وهو ما عبر عنه الكفوي بقوله: «من حيث اشتمالها بالقوة على أحكام جزئيات موضوعها»، وينتج ذلك بجعل القضية الكلية كبرى قياس وضم قضية صغرى، تمثل جزئيات موضوع القضية الكبرى، إليها، لينتج حكم هذا الجزئي من الكلي، وحينئذٍ يخرج هذا الحكم من القوة إلى الفعل وهذا ما عبر عنه الكمال ابن الهمام بقوله: «كبرى لسهلة الحصول»؛ أي: لقضية صغرى سهلة، بسبب انتظامها عن أمر محسوس، وضم الصغرى إلى الكبرى يتم به إخراج الحكم الجزئي من الكلي[2].

وتعطي هذه التعريفات صورة واضحة لاصطلاح عام للقاعدة، وقد جرى هذا الاصطلاح في جميع العلوم، فإن لكل علم قواعد، فهناك قواعد أصولية وقانونية ونحوية وغيرها؛ فالقاعدة عند الجميع هي أمر كلي ينطبق على جميع جزئياته، مثل قول النحاة: الفاعل مرفوع، والمفعول منصوب، والمضاف إليه مجرور، وقول الأصوليين: الأمر للوجوب، والنهي للتحريم، فمثل هذه القاعدة سواء في النحو أو في أصول الفقه أو ما سواهما من العلوم قاعدة تنطبق على جميع الجزئيات بحيث لا يند عنها فرع من الفروع، وإذا كان هناك شاذ خرج عن نطاق القاعدة فالشاذ أو النادر لا حكم له ولا ينقض القاعدة[3].

نستطيع القول الآن: إن القواعد تشمل مفهوم الكلية، بل هي أعم من أن تكون كلية أو أكثرية كما أشار إليه العلامة أبو سعيد الخادمي[4].

---

(١) القواعد الفقهية للباحسين ص٣٣، ٣٤ (مرجع سابق).

(٢) القواعد الفقهية ص٣٥، ٣٦ للباحسين (مرجع سابق).

(٣) القواعد الفقهية للندوي ص٤١ (مرجع سابق).

(٤) منافع الدقايق في شرح مجامع الحقايق ص٣٠٥، تأليف: محمد محمد مصطفى الخادمي ـ ط: الحاج محرم أفندي، ١٣٠٣هـ.

وإن الاستثناء وعدم الاطراد لا ينقض كلية تلك القواعد ولا يقدح في عمومها للأسباب الآتية:

أولاً: لما كان مقصد الشارع ضبط الخلق إلى القواعد العامة وكانت القواعد التي قد جرت بها سنة الله أكثرية لا عامة، وكانت الشريعة موضوعة على مقتضى ذلك الوضع كان من الأمر الملتفت إليه إجراء القواعد على العموم العادي لا على العموم الكلي العام الذي لا يتخلف عنه جزئي ما.

يقول الشاطبي: الأمر الكلي إذا ثبت فتخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجه عن كونه كلياً وأيضاً فإن الغالب الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي[1].

ثانياً: إن المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كلي يعارض هذا الكلي الثابت، وهذا شأن الكليات الاستقرائية، وإنما يتصور أن يكون تخلف بعض الجزئيات قادحاً في الكليات العقلية، قال الشاطبي: «الكليات الاستقرائية صحيحة، وإن تخلف عن مقتضاها بعض الجزئيات»[2].

فالعموم العادي المبني على الاستقراء لا يوجب عدم التخلف بل الذي يوجب عدم التخلف إنما هو العموم العقلي؛ لأن العقبات طريقها البحث والنظر، وأما الشرعيات فطريقها الاستقراء ولا ينقضه تخلف بعض الجزئيات.

ثالثاً: ومن ناحية أخرى فإن تخلف مسألة ما عن حكم قاعدة ما يلزم منه اندراج هذه المسألة تحت حكم قاعدة أخرى، فالمسألة المخرجة تندرج ظاهراً تحت حكم قاعدة، ولكنها في الحقيقة مندرجة تحت حكم قاعدة أخرى، وهذا من باب تنازع المسألة بين قاعدتين.

فليس إذاً استثناء جزئية من قاعدة ما بقادح في كلية هذه القاعدة، ولا بمخرج لتلك الجزئية عن الاندراج تحت قاعدة أخرى[3].

---

(١) الموافقات ٢/٥٣ للشاطبي، دار النشر: دار المعرفة ـ بيروت، تحقيق: عبد الله دراز.

(٢) المرجع السابق ٢/٥٣.

(٣) موسوعة القواعد الفقهية ١/٢٢ ـ ٢٤ البورنو، ط: مكتبة التوبة.

رابعاً: أن هذه الكلية كلية نسبية لا شمولية لوجود الشذوذ في بعضها[1].

أو نقول شمولية لكنه شمول نسبي، فقد يكون لجميع الأفراد دون استثناء وقد يكون لعامتها وأغلبها فيكون الحكم للأغلب[2].

والذي يظهر أن الخلاف في تعريف القاعدة بالكلية أو الأغلبية خلاف صوري، فالجميع متفقون على خروج بعض المستثنيات من أكثر القواعد، ولا مشاحة في الاصطلاح[3].

---

(١) القواعد الفقهية للندوي ص٤٥ (مرجع سابق).

(٢) القواعد الفقهية الخمس الكبرى ص٢٠ علوان، ط: دار ابن الجوزي ـ الرياض، الطبعة الأولى ـ ١٤٢٠هـ.

(٣) القاعدة الكلية ص٢٠، ٢١، لمحمود مصطفى عبود هرموش، رسالة لنيل درجة الماجستير في أصول الفقه، ط: المؤسسة الجامعية للدراسات ـ بيروت، الطبعة الأولى ـ ١٤٠٦هـ.

المبحث الثالث

الفرق بين القاعدة والقرينة

في هذا المبحث أريد بيان الفرق بين مفهوم «القاعدة» ومفهوم «القرينة» وأيهما أصح في الاستعمال: «قواعد الترجيح» أم «قرائن الترجيح» وهل كثرة الأمثلة أم قلتها تحدد لفظة «قاعدة» أو «قرينة».

سبق بيان معنى القاعدة في المبحث الأول، والمبحث الثاني، من الفصل الثاني، بأنها الأمر الكلي المنطبق على جميع جزئياته، وأن القواعد تشمل مفهوم الكلية بل هي أعم من أن تكون كلية أو أكثرية كما أشار إليه العلامة أبو سعيد الخادمي[1]، وأن الاستثناء وعدم الاطراد لا ينقض كلية تلك القواعد ولا يقدح في عمومها، للأسباب التي سبق ذكرها في المبحث الثاني من الفصل الثاني.

أما القرينة فهي:

لغة:

مادة (قرَنَ) المكونة من القاف والراء والنون لها في اللغة أصلان صحيحان:

أحدهما: يدل على جمع شيء إلى شيء.

ثانيهما: شيء يُنْتأ بقوة وشدة[2].

والقرينة فعيلة بمعنى مفعولة، من الاقتران[3].

---

(١) منافع الدقايق شرح مجامع الحقايق ص٣٠٥ (مرجع سابق).

(٢) معجم مقاييس اللغة مادة: (قرن) ٥/٧٦ (مرجع سابق).

(٣) لسان العرب (قرن) ١٣/٣٣٦ (مرجع سابق).

ومن الأول قولك: قرنت بين الشيئين؛ أي: جمعت بينهما، والقران الحبل به شيئان، والقران أن تقرن بين تمرتين تأكلهما، والقران أن تقرن حجة بعمرة.

وقارن الشيءُ الشيءَ مقارنة وقراناً؛ أي: اقترن به وصاحبه، وقارنته قراناً صاحبته. والقرين: المصاحب، والقرينة: الناقة تشد إلى الأخرى وقرينة الرجل: امرأته.

ومن الأصل الآخر: القرن للشاة وغيرها، وهو ناتيء قوي، ويقولون: قرن الرجل رمحه إذا رفعه لئلا يصيب من قدامه[1].

والقرينة قسمان: حالية ومقالية، وقد يقال: لفظية ومعنوية، ومثال القرينة الحالية أو اللفظية، أن تقول للمسافر: في كنف الله ورعايته، فإن في العبارة حذفاً يدل عليه حال المسافر وتجهزه وتأهبه للسفر، وهو القرينة الحالية، ومثال القرينة المقالية أو المعنوية، أن تقول: رأيت أسداً يخطب، فإن المراد بالأسد في هذا المقام الرجل الشجاع، ويدل على إرادة ذلك لفظ «يخطب» فهو قرينة مقالية[2].

والشارع اعتبر القرائن ولم يهدرها قال الله تعالى: ﴿وَجَآءُو عَلَىٰ قَمِيصِهِۦ بِدَمٍ كَذِبٍۚ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًاۖ فَصَبْرٌ جَمِيلٌۖ وَٱللَّهُ ٱلْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ ﴿١٨﴾﴾ [يوسف: ١٨].

قال القرطبي: استدل الفقهاء بهذه الآية في إعمال الأمارات في مسائل من الفقه كالقسامة وغيرها وأجمعوا على أن يعقوب عليه السلام استدل على كذبهم بصحة القميص وهكذا يجب على الناظر أن يلحظ الأمارات والعلامات إذا تعارضت فما ترجح منها قضى بجانب الترجيح وهي قوة التهمة ولا خلاف

---

(١) المرجعين السابقين.

(٢) انظر: أعمال ندوة (الإعراب) «القرينة ودورها في بيان المعنى المراد» إدريس حمادي ص٦٠؛ المملكة المغربية، كلية الآداب، فاس؛ كشاف اصطلاحات الفنون ٢/١٢٢٨ (مرجع سابق).

بالحكم بها[1].

وقد حكى الله سبحانه عن الشاهد الذي شهد بين يوسف الصديق وامرأة العزيز أنه حكم بالقرينة على صدق يوسف وكذب المرأة ولم ينكر الله سبحانه عليه ذلك بل حكاه عنه تقريراً له كما قال تعالى: ﴿وَٱسْتَبَقَا ٱلْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُۥ مِن دُبُرٍ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَا ٱلْبَابِ ۚ قَالَتْ مَا جَزَآءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوٓءًا إِلَّآ أَن يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٢٥﴾ قَالَ هِىَ رَٰوَدَتْنِى عَن نَّفْسِى ۚ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَآ إِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٢٦﴾ وَإِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿٢٧﴾ فَلَمَّا رَءَا قَمِيصَهُۥ قُدَّ مِن دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُۥ مِن كَيْدِكُنَّ ۖ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ ﴿٢٨﴾﴾ [يوسف: ٢٥ ـ ٢٨][2].

وكذلك قول الشاهد من أهل امرأة العزيز إن كان قميصه قد من قبل وإن كان قميصه قد قد من دبر فذكر الله تعالى ذلك مقرراً له غير منكر على قائله بل رتب عليه العلم ببراءة يوسف عليه السلام وكذب المرأة عليه[3].

وأخذ الفقهاء بالقرائن واعتبروها وسيلة من وسائل الإثبات وطريقاً من طرق الحكم، فمنهم من صرح بالأخذ بها والتعويل عليها، ومنهم من لم يصرح بالأخذ بالقرائن ولكن نجدهم في الواقع يرتبون أحكاماً على أساس اعتبارهم للقرائن[4].

أما عن المجال الذي تعمل فيه القرينة فيمكن الانطلاق في تحديده من هذا النص الذي يقول فيه الإمام الغزالي: «ويكون طريق فهم المراد، بتقدم المعرفة بوضع اللغة التي بها المخاطبة، ثم إن كان نصاً لا يحتمل كفى معرفة

---

(١) الجامع لأحكام القرآن ٩/ ١٥٠ (مرجع سابق).

(٢) الروح ص١٦ لابن القيم، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٣٩٥هـ.

(٣) بدائع الفوائد ٣/ ٦٣٥، لابن القيم مكتبة نزار مصطفى الباز ـ مكة المكرمة ـ ١٤١٦هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: هشام عبد العزيز عطا ـ عادل عبد الحميد العدوي ـ أشرف أحمد.

(٤) نظام القضاء في الشريعة الإسلامية ص١٨٧ تأليف: د. عبد الكريم زيدان، ط: مؤسسة الرسالة ـ بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ.

اللغة، وإن تطرق إليه الاحتمال، فلا يعرف المراد منه حقيقة إلا بانضمام قرينة إلى اللفظ»[1].

مفهوم القرينة في الاصطلاح:

لم يعرِّف فقهاء الشريعة الإسلامية القدامى القرينة، ويرجع السبب في ذلك اعتقادهم إلى كونها واضحة لا تحتاج إلى تعريف لذا نجدهم كثيراً ما يعقبون القرينة بالأمارة والعلامة، وكأنهم يريدون القول بأن القرينة إنما هي الأمارة أو العلامة[2].

فوضوح معنى القرينة وظهوره للجميع أغناهم عن وضع تعريف دقيق لها، وقد كانوا إذا أرادوا مزيد بيان لها أتبعوها مرادفاتها أو عطف التفسير فقالوا: القرينة والأمارة والعلامة والتبصرة وشاهد الحال... إلخ وكلها بمعنى واحد[3].

وكلام النحاة عن القرائن كثير جداً، ومتفرق في كل باب، فما من باب من أبواب النحو إلا والقرينة لها فيه دورها، من بيان محذوف، أو إعراب كلمة، أو غير ذلك.

ووقع تعبير النحاة عن القرينة بما يفيد أنها والدليل مترادفان، فهم يعبرون مرة بلفظ: «قرينة»[4] ومرة «بالدليل» كقول ابن هشام: الذي ينصب المفعول به واحد من أربعة الفعل المتعدى ووصفه ومصدره واسم فعله، وكونه

---

(١) المستصفى ص١٥٨ (مرجع سابق).

(٢) القرائن وحجيتها في الإثبات الجزائي ص٦٠، تأليف: عماد محمد أحمد ربيع، بدون اسم الناشر. وانظر: إثبات الدعوى الجنائية بالقرائن في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي ص٣٣، تأليف: د. سامح السيد جاد، الطبعة الأولى ـ ١٤٠٤هـ؛ القرائن ودورها في الإثبات في الفقه الجنائي الإسلامي ص٨، تأليف: د. أنور محمود دبور، ط: دار الثقافة العربية.

(٣) القضاء بقرائن الأحوال ص١٦، ١٧ الديرشوي؛ رسالة لنيل درجة الماجستير، جامعة دمشق كلية الشريعة، ١٤١٨هـ.

(٤) مجلة البحث العلمي والتراث الإسلامي، العدد الثاني، ط: دار المأمون ـ ١٣٩٩هـ؛ القرائن في النحو، مقال للدكتور عبد القادر أبو سليم، ص١٤.

مذكوراً هو الأصل، وقد يضمر جوازاً إذا دل عليه دليل مقالي أو حالي فالأول نحو: ﴿قَالُوا۟ خَيْرًا﴾ [النحل: ٣٠]؛ أي: أنزل ربنا خيراً بدليل: ﴿مَاذَآ أَنزَلَ رَبُّكُمْ﴾ والثاني: نحو قولك لمن تأهب لسفر: مكة، بإضمار تريد، ولمن سدد سهماً: القرطاس، بإضمار تصيب[1].

ويقول ابن هشام في قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِى ٱلنِّسَآءِ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِى ٱلْكِتَـٰبِ فِى يَتَـٰمَى ٱلنِّسَآءِ ٱلَّـٰتِى لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلْوِلْدَٰنِ وَأَن تَقُومُوا۟ لِلْيَتَـٰمَىٰ بِٱلْقِسْطِ ۚ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِهِۦ عَلِيمًا ﴿١٢٧﴾﴾ [النساء: ١٢٧]:

فإنما حذف الجار فيها لقرينة وإنما اختلف العلماء في المقدر من الحرفين في الآية لاختلافهم في سبب نزولها فالخلاف في الحقيقة في القرينة[2].

وعرف الشيرازي القرينة بقوله: القرينة: ما يبين معنى اللفظ ويفسره.

ثم بعد ذلك فسر تعريفه بقوله: «وذلك إنما يكون بما يوافق اللفظ ويماثله، فأما ما يخالفه ويضاده فلا يجوز أن يكون بياناً له، فلا يجوز أن يجعل قرينة»[3].

وإلى هذا الرأي ذهب الشيرازي في تعريف القرينة، قال: القرينة ما يبين معنى اللفظ ويفسره وذلك إنما يكون بما يوافق اللفظ ويماثله فأما ما يخالفه ويضاده فلا يجوز أن يكون بياناً له فلا يجوز أن يجعل قرينة[4].

---

(١) شرح شذور الذهب ص٢٧٨ ابن هشام الأنصاري، دار النشر: الشركة المتحدة للتوزيع ـ سوريا ـ ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م، تحقيق: عبد الغني الدقر؛ الإتقان ٢/ ١٥٧ (مرجع سابق).

(٢) مغني اللبيب ص٨٨٧ ابن هشام الأنصاري، دار النشر: دار الفكر ـ دمشق، ١٩٨٥م، الطبعة السادسة، تحقيق: د. مازن المبارك ـ محمد علي حمد الله.

(٣) التبصرة في أصول الفقه، ص٣٩ الفيروزآبادي أبو إسحاق، دار النشر: دار الفكر ـ دمشق، ١٤٠٣هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. محمد حسن هيتو.

(٤) المرجع السابق.

وعرف القرينة الزركشي في سياق كلامه عن قرائن ثبوت الخطاب بقوله: «هي ما لا يبقى معها احتمال وتسكن النفس عنده، مثل سكونها إلى الخبر المتواتر أو قريباً منه»[1].

وذكر الجرجاني في تعريف القرينة بأنها: «أمر يشير إلى المطلوب»[2].

وجاء في الكليات أنها: «ما يوضح عن المراد لا بالوضع، تؤخذ من لاحق الكلام الدال على خصوص المقصود أو سابقه»[3].

ومنهم من جعل القرينة: الأمر الذي يصرف الذهن عن المعنى الوضعي إلى المعنى المجازي[4].

ومن تعاريف المعاصرين للقرينة عرفها الأستاذ مصطفى الزرقا بأنها: «كل أمارة ظاهرة تقارن شيئاً خفياً فتدل عليه، وهي مأخوذة من المقارنة بمعنى المرافقة والمصاحبة»[5].

وقيل في تعريفها: «أمر ظاهر يصاحب شيئاً خفياً فيشير إليه على سبيل الترجيح لا اليقين»[6].

وقيل هي: «ما يصاحب الخطاب ليبينه»[7].

يتبين مما سبق أن مسألة الفرق بين مفهوم «القاعدة» ومفهوم «القرينة» مسألة اصطلاحية، ولا مشاحة في الاصطلاح، فيجوز أن نقول: «قواعد الترجيح» ونريد: أمور كلية منطبقة على جميع جزئياتها. ويجوز أن نقول: «قرائن الترجيح»[8] ونريد: أمور وأدلة تشير إلى المطلوب والمقصود من معنى

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه ٣/ ٣٢٥ (مرجع سابق).
(٢) التعريفات ص١٧٤ (مرجع سابق).
(٣) الكليات ص٧٣٤ (مرجع سابق).
(٤) تيسير التحرير ١/ ٨٢، ١/ ٣١٠، ١/ ٣٥٠ (مرجع سابق).
(٥) المدخل الفقهي العام ٢/ ٩٣٦ مصطفى أحمد الزرقا، ط: دار القلم ـ دمشق، الطبعة الأولى ـ ١٤١٨هـ.
(٦) القضاء بقرائن الأحوال للديرشوي ص٢٠ (مرجع سابق).
(٧) القرائن وأهميتها في بيان المراد من الخطاب لنزار معروف ص٣٤ (مرجع سابق).
(٨) انظر: قرائن الترجيح في المحفوظ والشاذ وفي زيادة الثقة عند الحافظ ابن حجر في =

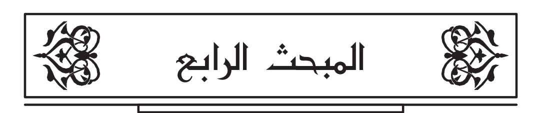
اللفظ، ويجوز أن نقول غير ذلك كـ«ضوابط الترجيح»[1]، أو «وجوه الترجيح»[2] ويجوز أن نقول قرينة ونريد قاعدة، كما قال الصنعاني: والقرينة ما علم من قواعد الشرع[3].

= كتابه «فتح الباري» رسالة ماجستير، إعداد: نادر السنوسي، الجامعة الإسلامية، كلية الحديث الشريف، ١٤١٩هـ.

(١) انظر: ضوابط الترجيح عند وقوع التعارض لدى الأصولين، رسالة ماجستير، إعداد: بنيونس الوالي، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب ـ المغرب.

(٢) كما يستعمل ابن جزي في تفسيره «التسهيل» ١/٩ (مرجع سابق).

(٣) سبل السلام ١/٦٥ الصنعاني الأمير، دار النشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ١٣٧٩هـ، الطبعة الرابعة، تحقيق: محمد عبد العزيز الخولي.



المبحث الرابع

الأسباب الموجبة للترجيح

اختلاف الآراء طبيعية بشرية، وفطرة إلاهية، وذلك لطبيعة نفس الإنسان وقصوره، فالاختلاف بين أفراد البشر أمر طبيعي، بل إنه آية من آيات الله تعالى في الخلق، قال تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَـٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّلْعَـٰلِمِينَ ﴿٢٢﴾﴾ [الزخرف: ٢٢] والاختلاف داخل ضمن قسمة رحمة الله بين عباده في الدنيا للابتلاء والاختبار، قال تعالى: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ ۚ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۚ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَـٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا ۗ وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴿٣٢﴾﴾ [الزخرف: ٣٢] ومن جملة الاختلاف: اختلاف الآراء والأفهام والاستيعاب للنصوص، الذي ظهر في عهد النبي ﷺ، ثم في عهد الخلفاء الراشدين؛ أي: في عهد خير القرون.

والاختلاف على ضربين:

الأول: اختلاف محمود، وهو في المسائل الظنية من فروع الدين؛ كاختلاف الصحابة فيما بينهم، واختلاف علماء السلف.

الثاني: اختلاف مذموم، وهو في أصول الدين، وفي المسائل القطعية من فروعه، وفيما كان بيناً منصوصاً؛ كاختلاف الكفار وتفرقهم في دينهم(١).

قال الشافعي: الاختلاف من وجهين:

أحدهما: محرم ولا أقول ذلك في الآخر، فكل ما أقام الله به الحجة في كتابه أو على لسان نبيه منصوصاً بيّناً لم يحل الاختلاف فيه لمن علمه، وما كان من ذلك يحتمل التأويل ويدرك قياساً فذهب المتأول أو القايس إلى

---

(١) لا إنكار في مسائل الخلاف ص٤٨، ٤٩، تأليف: د. عبد السلام مقبل المجيدي، بدون اسم الناشر.

معنى يحتمله الخبر أو القياس وإن خالفه فيه غيره لم أقل أنه يضيق الخلاف في المنصوص، قال الله في ذم التفرق:

﴿وَمَا تَفَرَّقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ ﴿٤﴾﴾ [البينة: ٤] وقال جل ثناؤه: ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخْتَلَفُواْ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٥﴾﴾ [آل عمران: ١٠٥] فذم الاختلاف فيما جاءتهم به البينات[١].

ويقول أبو بكر ابن العربي: التفرق المنهي عنه يحتمل ثلاثة أوجه:

الأول: التفرق في العقائد لقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِيٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنْ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ كَبُرَ عَلَى ٱلْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِۚ ٱللَّهُ يَجْتَبِيٓ إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِيٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ ﴿١٣﴾﴾ [الشورى: ١٣].

الثاني: قوله عليه السلام: «**لا تحاسدوا ولا تدابروا ولا تقاطعوا وكونوا عباد الله إخوانا**»[٢].

ويعضده قوله تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَاۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٠٣﴾﴾ [آل عمران: ١٠٣].

الثالث: ترك التخطئة في الفروع والتبري فيها وليمض كل أحد على اجتهاده فإن الكل بحبل الله معتصم، وبدليله عامل، وقد قال ﷺ: «**لا يصلين أحد منكم العصر إلا في بني قريظة**»[٣] فمنهم من حضرت العصر فأخرها حتى بلغ بني قريظة، أخذاً بظاهر قول النبي ﷺ، ومنهم من قال: لم يرد هذا منا يعني وإنما أراد الاستعجال فلم يعنف النبي ﷺ أحداً منهم.

---

(١) الرسالة ص٥٦٠، ٥٦١ الشافعي ـ القاهرة، ١٣٥٨هـ ـ ١٩٣٩م، تحقيق: أحمد محمد شاكر.

(٢) أخرج البخاري في صحيحه ٥/ ٢٢٥٣ (مرجع سابق) باب ما ينهى عن التحاسد بسنده عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «**إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث ولا تحسسوا ولا تجسسوا ولا تحاسدوا ولا تدابروا ولا تباغضوا وكونوا عباد الله إخوانا**».

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، باب صلاة الطالب والمطلوب ١/ ٣٢١ (٩٠٤).

والحكمة في ذلك أن الاختلاف والتفرق المنهي عنه إنما هو المؤدي إلى الفتنة والتعصب وتشتيت الجماعة فأما الاختلاف في الفروع فهو من محاسن الشريعة قال النبي ﷺ: «**إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد**»[١].

وروي أن له إن أصاب عشرة أجور[٢].

وقال الآمدي: وإن أفضى إلى الاختلاف بين المجتهدين فإن ذلك غير محذور مطلقاً، فإن جميع الشرائع والملل كلها من عند الله وهي مختلفة، ولا محذور فيها، وإلا لما كانت مشروعة من عند الله، كيف وإن الأمة الإسلامية معصومة عن الخطأ على ما عرف، فلو كان الاختلاف مذموماً ومحذوراً على الإطلاق لكانت الصحابة مع اشتهار اختلافهم وتباين أقوالهم في المسائل الفقهية مخطئة، بل الأمة قاطبة وذلك ممتنع، وعلى هذا فيجب حمل ما ورد من ذم الاختلاف والنهي عنه على الاختلاف في التوحيد والإيمان بالله ورسوله والقيام بنصرته وفيما المطلوب فيه القطع دون الظن، والاختلاف بعد الوفاق واختلاف العامة ومن ليس له أهلية لنظر والاجتهاد، وبالجملة كل ما لا يجوز فيه الاختلاف جمعاً بين الأدلة بأقصى الإمكان وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء: ٨٢]. إنما المراد به نفي التناقض والاضطراب والاختلاف المناقض للبلاغة عن القرآن لا نفي الاختلاف في الأحكام الشرعية[٣].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه ٦/٢٦٧٦ (مرجع سابق)، باب أجر الحاكم، بسنده عن عمرو بن العاص أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «**إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر**».

(٢) أخرجه الدارقطني في سننه، دار النشر: دار المعرفة ـ بيروت، ١٣٨٦هـ، ١٩٦٦م، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني، ٤/٢٠٣؛ كتاب في الأقضية، بسنده عن عبد الله بن عمرو قال: جاء رجلان يختصمان إلى رسول الله ﷺ فقال رسول الله ﷺ لعمرو بن العاص: «**اقض بينهما**» قال: وأنت ها هنا يا رسول الله قال: «**نعم**» قال: على ما أقضي؟ قال: «**إن اجتهدت فأصبت لك عشرة أجور وإن اجتهدت فأخطأت فلك أجر واحد**».

(٣) الإحكام للآمدي ٤/٢٠ (مرجع سابق).

ويقول أبو إسحاق الشيرازي: وذلك أن الفروع ليس عليها أدلة قاطعة، وليس كذلك هاهنا فإن على الأصول أدلة قاطعة، فلم يجز أن يكون كل مجتهد فيها مصيباً؛ ولأن في الفروع يجوز أن يَرد الشرع بحكمين متضادين، فجاز أن يجعل واحد من المجتهدين مصيباً، بخلاف الأصول فإنه لا يجوز أن يرد الشرع به بحكمين متضادين فلا يجوز أن يكون كل مجتهد فيها مصيباً[1].

وقال الغزالي: فالمخطئ في القطعيات آثم ولا إثم في الظنيات أصلاً لا عند من قال المصيب فيها واحد ولا عند من قال كل مجتهد مصيب هذا هو مذهب الجماهير[2].

وقال القرطبي في تفسيره عند قوله تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ ۚ وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٠٣﴾﴾ [آل عمران: ١٠٣] ليس فيه دليل على تحريم الاختلاف في الفروع، فإن ذلك ليس اختلافاً، إذ الاختلاف ما يتعذر معه الائتلاف والجمع، وأما حكم مسائل الاجتهاد فإن الاختلاف فيها بسبب استخراج الفرائض ودقائق معاني الشرع وما زالت الصحابة يختلفون في أحكام الحوادث وهم مع ذلك متآلفون وقال رسول الله ﷺ: «**اختلاف أمتي رحمة**»[3] وإنما منع الله اختلافاً هو سبب الفساد روى الترمذي عن أبي هريرة رضي الله عنه أن

(١) التبصرة ١/ ٤٩٧ (مرجع سابق).

(٢) المستصفى ١/ ٣٤٨ (مرجع سابق).

(٣) «اختلاف أمتي رحمة» قال ملا علي قاري: زعم كثير من الأئمة أنه لا أصل له، لكن ذكره الخطابي في غريب الحديث مستطرداً وأشعر بأن له أصلاً عنده وقال السيوطي: أخرجه نصر المقدسي في الحجة والبيهقي في الرسالة الأشعرية بغير سند وأورده الحليمي والقاضي حسين وإمام الحرمين وغيرهم ولعله خرج في بعض كتب الحفاظ التي لم تصل إلينا والله أعلم انتهى. الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة ص٨٤؛ الملا علي القاري، دار النشر: دار الأمانة ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٣٩١هـ، تحقيق: محمد الصباغ، وقال الألباني: موضوع، صحيح وضعيف الجامع الصغير وزياداته ص١٢٥ (١٢٤٣)، ط: المكتب الإسلامي.

رسول الله ﷺ قال: «**تفرقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة أو اثنتين وسبعين فرقة والنصارى مثل ذلك وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة**[١]»[٢].

وسبب الاختلاف أشياء كثيرة لا يمكن حصرها، منها:

اختلاف الناس في العلوم والفهوم، وكون النصوص قابلة للاحتمالات باعتبار الألفاظ والنظم والتركيب والسياق وغير ذلك[٣].

وقد لخص شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى أهم الأسباب التي أدت إلى اختلاف السلف في بعض المسائل فقال: وَلِيُعْلَم أنه ليس أحد من الأئمة المقبولين عند الأمة قبولاً عاماً يَتعمَّد مخالفة رسول الله ﷺ في شيءٍ من سننه دقِيقٍ ولا جليل فإنهم متفقون اتفاقاً يقينيّاً على وجوب اتبَاع الرسول وعلى أن كل أحد من الناس يُؤخذ من قولِه ويُتْرك إلا رسول الله ﷺ ولكن إذا وجِدَ لِواحد منهم قول قد جاء حديث صحيح بِخلافِهِ فلا بد له من عذر في تركه.

وجميع الأعذار ثلاثة أصناف:

أحدها: عدم اعتقاده أن النبي ﷺ قاله.

والثاني: عدم اعتقاده إرادة تلك المسألة بذلك القول.

والثالث: اعتقاده أن ذلك الحكم منسوخ.

وهذه الأصناف الثلاثة تتفرَّع إلى أسباب متعددة.

السبب الأول: ألا يكون الحديث قد بلغه... وهذا السبب هو الغالب على أكثر ما يوجد من أقوال السلف مخالفاً لبعض الأحاديث فإن الإحاطة بحديث رسول الله ﷺ لم تكن لأحد من الأمة.

وأما إحاطة واحد بجميع حديث رسول الله ﷺ فهذا لا يمكن ادِّعاؤه

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه (مرجع سابق)، باب ما جاء في افتراق هذه الأمة ٥/٢٥ (٢٦٤٠).

(٢) الجامع لأحاكم القرآن ٤/١٥٩ (مرجع سابق).

(٣) الإيقاف على سبب الاختلاف، للسندي ص٢٩، ٣٠ ط: دار ابن حزم.

قط، واعتُبِرَ ذلك بالخلفاء الراشدين الذين هم أعلم الأمة بأمور رسول الله ﷺ وسنته وأحواله خصوصاً الصديق رضي الله عنه[1] الذي لم يكن يفارقه حضراً ولا سفراً.. ثم مع ذلك لما سُئِلَ أبو بكر رضي الله عنه عن ميراث الجدة قال: ما لك في كتّاب الله من شيء وما علِمْت لك في سنة رسول الله ﷺ من شيء ولكن اسألْ الناسَ فسألهم فقام المغيرة بن شعبة[2] ومحمد بن مسلمة[3] فشهدا أن النبي ﷺ أعطاها السدس.. وكذلك عمر بن الخطاب[4] رضي الله عنه... لم يكن يعلم حكم المجوس في الجزية حتى أخبره عبد الرحمٰن بن عوف[5] رضي الله عنه.. ولم يكن عيباً في عمر رضي الله عنه حيث لم يبلُغه الحديث.. وكذلك عثمان[6] رضي الله عنه أُهْدِي له مرة صيد كان قد صيد لأجله فهم بأكله حتى أخبره عليّ رضي الله عنه أن النبي ﷺ رَدَّ لحْماً أُهْدي له[7]، وكذلك عليٌّ رضي الله عنه أفتى هو وابن عباس[8] وغيرهما بأن

---

(١) أبو بكر الصديق خليفة رسول الله ﷺ عبد الله بن أبي قحافة وأجمعت الأمة على تسميته بالصديق، توفي سنة ثلاث عشرة وله ثلاث وستون سنة؛ تاريخ الخلفاء ص٢٧ وما بعدها (مرجع سابق).

(٢) المغيرة بن شعبة بن أبي عامر الثقفي أبو عيسى صحابي مشهور وكان رجلاً طوالاً ذهبت عينه يوم اليرموك وقيل: يوم القادسية، توفي بالكوفة أميراً عليها سنة خمسين؛ تاريخ الإسلام ٤/١١٧ (مرجع سابق).

(٣) محمد بن مسلمة بن خالد الأشهلي الأنصاري أبو عبد الله شهد بدراً والمشاهد بعدها وروي أن النبي ﷺ استخلفه على المدينة مرة توفي سنة ثلاث وأربعين. تاريخ الإسلام ٤/١١٢.

(٤) عمر بن الخطاب بن نفيل أمير المؤمنين أبو حفص القرشي العدوى الفاروق، توفي سنة ثلاث وعشرين وفي آخرها كانت وفاة عمر رضي الله عنه بعد صدوره من الحج؛ تاريخ الخلفاء ص١٠٨ وما بعدها (مرجع سابق).

(٥) عبد الرحمٰن بن عوف، أحد الستة أهل الشورى وأحد السابقين البدريين، وأحد الثمانية الذين بادروا إلى الإسلام، وفاته في سنة اثنتين وثلاثين؛ سير أعلام النبلاء ١/٦٨ (مرجع سابق).

(٦) عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية يكنى أبا عبد الله بلغ عثمان رضي الله عنه من العمر اثنتين وثمانين سنة خمس وثلاثين؛ الكامل في التاريخ ٣/٧٤ (مرجع سابق)؛ المنتظم ٥/٧٢ (مرجع سابق).

(٧) صحيح البخاري (مرجع سابق) باب إذا أهدي للمحرم حماراً وحشياً ٢/٦٤٩.

(٨) عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بن هاشم يكنى أبا العباس، توفي بالطائف سنة =

المتوفَّى عنها إذا كانت حاملاً تعتد بأبعد الأجلين ولم يكن قد بلغتهم سنة رسول الله ﷺ في سبيعة الأسلمية[1] حيث أفتاها النبي ﷺ بأن عدتها وضع حملها[2]، وهذا باب واسع يبلغ المنقول منه عن أصحاب رسول الله ﷺ عدداً كبيراً جداً.

فمن أعتقد أن كل حديث صحيح قد بلغ كل واحد من الأئمة أو إماماً معيناً فهو مخطئ خطأً فاحشاً قبيحاً.

السبب الثاني: أن يكون الحديث قد بلغه لكَنهُ لَمَ يثبت عنده.

السبب الثالث: اعتقاد ضعف الحديث باجتهاد قد خالفه فيه غيره.

السبب الرابع: اشتراطه في خبر الواحد العدل الحافِظِ شروطاً يخالِفه فيها غيره.

السبب الخامس: أن يكون الحديث قد بلغه وثبت عنده لكن نسيه.

السبب السادس: عدم معرفته بدلالة الحديث.

السبب السابع: اعتِقاده أن لا دلالة في الحديث.

السبب الثامن: اعتقاده أن تلك الدلالة قد عارضها ما دل على أنها ليست مرادة.

السبب التاسع: اعتقاده أن الحديث معارض بما يدل على ضعفه؛ أو نسخه؛ أو تأويله.

السبب العاشر: معارضته بما يدل على ضعفه أو نسخه أو تأويله[3].

= ثمان وستين؛ المنتظم ٦/ ٧٢ (مرجع سابق).

(١) سبيعة الأسلمية التي روى عنها ابن عمر؛ الإصابة في تمييز الصحابة ٧/ ٦٩٢، تأليف: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار النشر: دار الجيل ـ بيروت، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م، الطبعة الأولى، تحقيق: علي محمد البجاوي.

(٢) صحيح البخاري (مرجع سابق)، باب: وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن ٤/ ١٨٦٤.

(٣) الفتاوى ٢٠/ ٢٣٢ ـ ٢٣٨ (مرجع سابق). وانظر: الصواعق المرسلة ٢/ ٥٤١ (مرجع سابق)؛ قواعد التحديث ص٣٧ القاسمي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٣٩٩هـ، الطبعة الأولى.

وقد أشار الطوفي رحمه الله تعالى إلى وقوع الخلاف بين المفسرين فقال: «وإذا جاء مثل هذا ـ أي: الخلاف ـ في مذاهب الفقهاء جاز مثله في مذاهب المفسرين لاشتراكهما في السبب وكونهما من الدين»[١].

ولم يكن الخلاف في زمن الصحابة والتابعين في التفسير خلافاً كثيراً، وقد أشار إلى ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله تعالى ـ قال: «كان النزاع بين الصحابة في تفسير القرآن قليلاً جداً، وهو وإن كان في التابعين أكثر منه في الصحابة فهو قليل بالنسبة إلى من بعدهم وكلما كان العصر أشرف كان الاجتماع والائتلاف والعلم والبيان فيه أكثر»[٢].

ولما كان القرآن الكريم حمّال أوجه[٣]، وتعددت أقوال المفسرين في معاني كثير من آياته، قد تصل في بعض الأحيان إلى عشرين قول أو تزيد، هذه الأقوال المختلفة أسباب موجبة للترجيح، إذ هو صفوة تلك الأقوال، وخلاصتها، وتزداد قوته كلما ازداد دليله، وكلما كان صاحبه متضلعاً بالعلوم والأدوات التي يحتاجها المفسر[٤].

ولا شك أن مقدار الحاجة إلى الترجيح يختلف، بحسب السبب الموجب للترجيح وهو نوع الخلاف في تفسير الآية، فالمتأمل لتفاسير السلف يجد كثيراً من الاختلاف في الأقوال في تفسير الآية الواحدة، إلا أن هذا الخلاف لا يصل الكثير منه إلى خلاف تضاد يحتاج إلى الترجيح، إنما خلاف تنوع وهو أيسر أنواع الخلاف، قد تدخل بعض صوره في الترجيح من باب حمل الآية على أولى الوجوه، وأوفقها للنظم القرآني المبني على وفرة الإفادة وتعدد الدلالة[٥].

---

(١) الإكسير في علم التفسير ص٨ الطوفي ـ المطبعة النموذجية ـ القاهرة.

(٢) الفتاوى ١٣/ ٣٣٢ (مرجع سابق).

(٣) انظر: فتح القدير ١/ ٢١ (مرجع سابق).

(٤) انظر: اختيارات الإمام الشوكاني في التفسير ١/ ٥؛ رسالة دكتوراه، أعدها: فايز بن حبيب، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ١٤١٩هـ.

(٥) انظر: التحرير والتنوير ١/ ١١٠ (مرجع سابق).

وقال سفيان بن عيينة[1] مشيراً إلى وجود اختلاف التنوع عند السلف: «ليس في تفسير القرآن اختلاف إنما هو كلام جامع يراد منه هذا وهذا»[2].

وذكر الشاطبي خلاف التنوع، من الضرب الثاني في سياقه لما لا يعتد به من الخلاف فقال: من الخلاف ما لا يعتد به وهو ضربان:

أحدهما: ما كان من الأقوال خطأ مخالفاً لمقطوع به في الشريعة.

والثاني: ما كان ظاهره الخلاف وليس في الحقيقة كذلك وأكثر ما يقع ذلك في تفسير الكتاب والسنة فتجد المفسرين ينقلون عن السلف في معاني ألفاظ الكتاب أقوالاً مختلفة في الظاهر، فإذا اعتبرتها وجدتها تتلاقى على العبارة كالمعنى الواحد والأقوال إذا أمكن اجتماعها والقول بجميعها من غير إخلال بمقصد القائل فلا يصح نقل الخلاف فيها عنه[3].

وغالب ما يصح عن السلف من الخلاف في تفسير الآية ـ كما يذكر شيخ الإسلام ابن تيمية[4] ـ خلاف تنوع، لا تضاد، وذلك ـ أي: اختلاف التنوع ـ صنفان:

أحدهما: أن يعبر كل واحد منهم عن المراد بعبارة غير عبارة صاحبه تدل على معنى في المسمى غير المعنى الآخر مع اتحاد المسمى بمنزلة الأسماء المتكافئة التي بين المترادفة والمتباينة.

وذلك مثل أسماء الله الحسنى وأسماء رسوله وأسماء القرآن؛ فالسلف كثيراً ما يعبرون عن المسمى بعبارة تدل على عينه وإن كان فيها من الصفة ما

---

(١) أبو محمد سفيان بن عيينة بن أبي عمران، وأصله من الكوفة وقيل: ولد بالكوفة ونقله أبوه إلى مكة كان إماماً عالماً ثبتاً حجة زاهداً ورعاً مجمعاً على صحة حديثه وروايته، وحج سبعين حجة، ومولد سفيان بالكوفة في منتصف شعبان سنة سبع ومائة، وتوفي يوم السبت آخر يوم من جمادى الآخرة وقيل: أول يوم من رجب سنة ثمان وتسعين ومائة بمكة ودفن بالحجون رحمه الله تعالى؛ وفيات الأعيان؛ وأنباء أبناء الزمان ٢/ ٣٩٣ (مرجع سابق).

(٢) فتح القدير ١/ ٢١ (مرجع سابق).

(٣) الموافقات ٤/ ٢١٤ (مرجع سابق).

(٤) انظر: الفتاوى ١٣/ ٣٣٢ ـ ٣٣٩ (مرجع سابق).

ليس في الاسم ومعلوم أن هذا ليس اختلاف تضاد كما يظنه بعض الناس.

مثال ذلك:

تفسيرهم للصراط المستقيم، فقال بعضهم هو القرآن؛ أي: اتباعه، وقال بعضهم: هو الإسلام، فهذان القولان متفقان؛ لأن دين الإسلام هو اتباع القرآن، ولكن كل منهما نبه على وصف غير الوصف الآخر، كما أن لفظ صراط يشعر بوصف ثالث، وكذلك قول من قال هو السنة والجماعة، وقول من قال هو طريق العبودية، وقول من قال هو طاعة الله ورسوله ﷺ، وأمثال ذلك فهؤلاء كلهم أشاروا إلى ذات واحدة لكن وصفها كل منهم بصفة من صفاتها.

الصنف الثاني: أن يذكر كل منهم من الاسم العام بعض أنواعه على سبيل التمثيل.

مثال ذلك:

ما نقل في قوله: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ۖ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْكَبِيرُ ﴿٣٢﴾﴾ [فاطر: ٣٢] فمعلوم أن الظالم لنفسه يتناول المضيع للواجبات والمنتهك للمحرمات، والمقتصد يتناول فاعل الواجبات وتارك المحرمات، والسابق يدخل فيه من سبق فتقرب بالحسنات مع الواجبات فالمقتصدون هم أصحاب اليمين، والسابقون السابقون أولئك المقربون، ثم إن كلّاً منهم يذكر هذا في نوع من أنواع الطاعات؛ كقول القائل السابق الذي يصلي في أول الوقت، والمقتصد الذي يصلى في أثنائه، والظالم لنفسه الذي يؤخر العصر إلى الاصفرار، ويقول الآخر: السابق والمقتصد والظالم قد ذكرهم في آخر سورة البقرة، فإنه ذكر المحسن بالصدقة والظالم يأكل الربا والعادل بالبيع.

فالذين قالوا ذلك لم يقصدوا أن حكم الآية مختص بأولئك الأعيان دون غيرهم فإن هذا لا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق.

وهذان الصنفان اللذان ذكرناهما في تنوع التفسير هما الغالب في تفسير سلف الأمة الذي يظن أنه مختلف.

ومن التنازع الموجود عنهم ما يكون اللفظ فيه محتملاً للأمرين:

إما لكونه مشتركاً في اللفظ كلفظ ﴿قَسْوَرَةٍ﴾ الذي يراد به الرامي ويراد به الأسد ولفظ ﴿عَسْعَسَ﴾ الذي يراد به إقبال الليل وإدباره.

وإما لكونه، متواطئاً في الأصل، لكن المراد به أحد النوعين أو أحد الشيئين كالضمائر في قوله: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۝٨ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ۝٩﴾ [النجم: ٨، ٩] وكلفظ: ﴿وَالْفَجْرِ ۝١ وَلَيَالٍ عَشْرٍ ۝٢ وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ ۝٣﴾ [الفجر: ١ ـ ٣] وما أشبه ذلك.

فهذا النوع إذا صح فيه القولان كان من الصنف الثاني.

ومن الأقوال الموجودة عنهم ويجعلها بعض الناس اختلافاً: أن يعبروا عن المعاني بألفاظ متقاربة لا مترادفة، مثل: إذا قال أحدهم: ﴿أَن تُبْسَلَ﴾ [الأنعام: ٧٠] أي: تحبس وقال الآخر: ترتهن ونحو ذلك لم يكن من اختلاف التضاد وإن كان المحبوس قد يكون مرتهناً وقد لا يكون إذ هذا تقريب للمعنى[١].

يتلخص مما تقدم أن أنوع اختلاف التنوع أربعة:

١ ـ تنوع في الأسماء والصفات.

٢ ـ تنوع على سبيل المثال بذكر أنواع المسمى وأقسامه.

٣ ـ تنوع لاحتمال اللفظ لأمرين أو أكثر.

٤ ـ تنوع تعبير عن المعاني بألفاظ متقاربة لا مترادفة[٢].

وذكر الشاطبي أسباباً لاختلاف التنوع، منها:

أحدها: أن يذكر في التفسير عن النبي ﷺ في ذلك شيء أو عن أحد من أصحابه أو غيرهم ويكون ذلك المنقول بعض ما يشمله اللفظ.

والثاني: أن يذكر في النقل أشياء تتفق في المعنى بحيث ترجع إلى معنى

---

(١) انظر: الفتاوى ١٣/ ٣٤٠ وما بعدها (مرجع سابق).

(٢) انظر: فصول في أصول التفسير ص٥٩ وما بعدها، د. مساعد الطيار، ط: دار ابن الجوزي ـ الرياض، الطبعة الثالثة، ١٣٢٠هـ.

واحد فيكون التفسير فيها على قول واحد ويوهم نقلها على اختلاف اللفظ أنه خلاف محقق.

والثالث: أن يذكر أحد الأقوال على تفسير اللغة ويذكر الآخر على التفسير المعنوي.

والرابع: أن لا يتوارد الخلاف على محل واحد كاختلافهم في أن المفهوم له عموم أولاً.

والخامس: يختص بالآحاد في خاصة أنفسهم كاختلاف الأقوال بالنسبة إلى الإمام الواحد بناء على تغير الاجتهاد والرجوع عما أفتى به.

والسادس: أن يقع الاختلاف في العمل لا في الحكم.

والسابع: أن يقع تفسير الآية أو الحديث من المفسر الواحد على وجه من الاحتمالات ويبين على كل احتمال ما يليق به من غير أن يذكر خلافاً في الترجيح بل على توسيع المعاني خاصة فهذا ليس بمستقر خلافاً.

والثامن: أن يقع الخلاف في تنزيل المعنى الواحد فيحمله قوم على المجاز مثلاً وقوم على الحقيقة.

والتاسع: الخلاف في مجرد التعبير عن المعنى المقصود[١].

وإن كانت أكثر أقوال السلف في التفسير متفقة غير مختلفة كما نص على ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية[٢] ومع هذا فلا بد من اختلاف محقق بينهم كما يوجد مثل ذلك في الأحكام[٣]، وذلك في النوع المقابل لاختلاف التنوع، وهو اختلاف التضاد: وهو القولان المتنافيان[٤].

والأسباب الموجبة للترجيح، ترجع إلى أحد شيئين: **الأول**: اختلاف

---

(١) الموافقات ٤/ ٢١٥ ـ ٢٢٠ (مرجع سابق).

(٢) دقائق التفسير ٢/ ٤٨٠ (مرجع سابق).

(٣) الفتاوى ٣٤٣/١٣ (مرجع سابق).

(٤) اقتضاء الصراط ٣٨/١ ابن تيمية، دار النشر: مطبعة السنة المحمدية ـ القاهرة، ١٣٦٩هـ، الطبعة الثانية، تحقيق: محمد حامد الفقي.

فهوم المجتهدين من العلماء. **الثاني**: أن يكون النص محتملاً لأكثر من معنى.

فالخلاف منه ما يرجع إلى المجتهد، ومنه ما يرجع إلى النص[1]. ويتفرع من هذان السببان أسباب، منها:

١ ـ اختلاف القراءات في القرآن ومقاييس قبولها.

٢ ـ المباحثات اللغوية والبيانية؛ كالإعراب، والاشتراك، والحقيقة، والمجاز، والعموم، والخصوص، والإطلاق، والتقييد، والإجمال والبيان، والأمر والنهي.

٣ ـ دعاوى النسخ والاختلاف فيها.

٤ ـ موقف المفسرين من القضايا العقلية، وفهم المتشابه.

٥ ـ الاختلاف في بلوغ الرواية، ومقاييس النقد للسند والمتن.

٦ ـ الاختلاف في مصادر التشريع مما لا نص فيه.

٧ ـ الانتماء العقدي، والفقهي[2].

وإن من الأسباب الموجبة للترجيح باعتبار ثماره وآثاره:

١ ـ العمل على تنقية ما في كتب التفسير مما لحق بها من أقوال شاذة أو دخيلة وذلك في ضوء استحضار قواعد الترجيح عند النظر فيها.

٢ ـ إن الترجيح المقترن بالتدليل والتعليل فيه إثراء لوجوه الترجيح التي يستعملها العلماء في التفسير.

---

(١) انظر: فصول في أصول التفسير ص٦٥ (مرجع سابق)، دراسات في الاختلافات الفقهية ص٤٩، تأليف: د. محمد أبو الفتح البيانوني ـ ط: دار السلام.

(٢) انظر: اختلاف المفسرين أسبابه وآثاره ص٨، ٩، تأليف د. سعود الفنيسان، ط: دار إشبيليا ـ الرياض، الطبعة الأولى ـ ١٤١٨هـ؛ الإنصاف للبطليوسي ص٣٣، دار النشر: دار الفكر ـ بيروت، ١٤٠٣هـ، الطبعة الثانية، تحقيق: د. محمد رضوان الداية؛ أصول التفسير وقواعده ص٨٦، العك ـ ط: النفائس، الطبعة الثانية ـ بيروت؛ بحوث في أصول التفسير د. الرومي ص٤٤، ط: مؤسسة الرسالة ـ بيروت، الطبعة الثانية ـ ١٤١٤هـ؛ الاختلاف وما إليه ص٣٣ محمد بازمول؛ الاختلاف وما إليه، تأليف: محمد بازمول، ط: دار الهجرة.

٣ ـ أنه قد ينبني على الآية المختلف في تفسيرها أحكام علمية تختلف باختلاف تفسير الآية، أو ترجيح أحد الوجوه.

٤ ـ أن معرفة الراجح هو التفسير على الحقيقة؛ لأنه خلاصته، فهو من تفسير المقاصد[١].

٥ ـ إن معرفة الراجح يسهم في تقويم كثير من أقوال العلماء.

ويمكن إزالة بعض الخلاف بزوال أسبابه، يمكن تحويل عدد كبير من مسائل الاختلاف إلى مسائل اتفاق، إذ أن سبب الخلاف فيها عائد إلى الطبيعة البشرية في عدم الإحاطة بالعلم كله، فإذا كان سبب الخلاف غياب النص عن أحد الطرفين، أو أخذه بجزئية في مفهوم نص مع احتماله لغيره، فيمكن إبراز النص لمن علمه فيختفي الاختلاف، وهذا ما كان الصحابة ﭫ يفعلونه، فيحيلون كثيراً من مسائل الخلاف إلى مسائل اتفاق، بعد وضوح النص عند من حفظه[٢].

واستقرار قضية عدم زوال الخلاف بين الناس، يجعل صدور المسلمين تتسع لاحتماله خاصة ما كان منه سائغاً.

وإن سلف الأمة وجميع الأئمة لم يختلفوا ليخالف بعضهم بعضاً، أو يخطئ بعضهم بعضاً، وإنما اختلفوا في سبيل الوصول إلى الحق وتحقيق مقاصد الشرع بما يتوصلون إليه من فهم كتاب الله وسنة رسوله ﷺ[٣].

وإذا كان الخلاف أمراً واقعاً، وضرورة خلقية، فإنه لا يحدث الفرقة ما دام منضبطاً بميزان الشرع، بل إن الذي يحدث الفرقة هو بطر الحق، والتعصب للرأي، والاستعلاء على الآخرين، وقد تنازع بعض التابعين تنازعاً

(١) انظر: ترجيحات الحافظ ابن كثير ١/ ٤ رسالة دكتوراه، لعبد الله العواجي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، كلية القرآن الكريم، ١٤٢٠هـ.

(٢) لا إنكار في مسائل الخلاف ص٥٥ (مرجع سابق).

(٣) موقف الأمة من اختلاف الأئمة ص١٧ عطية محمد سالم، ط: دار التراث ـ المدينة المنورة، الطبعة الثانية ـ ١٤١١هـ.

شديداً في القراءات مع أنها جميعاً مشروعة حتى قام عثمان رضي الله عنه بالعمل العظيم في تعميم المصاحف، وذكرهم بمشروعية القراءة على الأحرف المنزلة[1].

ولا شك أن طلب الراجح والبحث عنه من القربات، بل هو واجب فيجب على المجتهد أن يتحرى ويبحث عن الراجح بحسبه، فيقدمه[2]، ولا يصح أن يرد إلى أهواء النفوس، وإنما يرد إلى الشريعة، وهي تبين الراجح من القولين فيجب اتباعه لا الموافق للغرض[3] فلا يجوز له أن يحكم بخلاف الراجح[4]، فإن لم يعرف الراجح توقف[5].

(١) لا إنكار في مسائل الخلاف ٥٨، ٥٩ (مرجع سابق).

(٢) الفروع ١/٣٤٢ ابن مفلح، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١٨هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: أبو الزهراء حازم القاضي.

(٣) الموافقات ٤/١٤٥ (مرجع سابق).

(٤) إعانة الطالبين ٤/٢٣٣ الدمياطي، دار النشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت.

(٥) آداب الفتوى ١/٤٤ النووي، دار النشر: دار الفكر ـ دمشق، ١٤٠٨هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي.

المبحث الخامس

ألفاظ الترجيح عند الرازي

تظهر ألفاظ وأساليب الترجيح عند الرازي من خلال بيان طريقته في الترجيح، بما يلي:

أولاً ـ أهم المرجحات عند الرازي:

١ ـ الترجيح بالقرآن الكريم: ومن الأمثلة على ذلك: قال الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِى بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ ﴿٩٦﴾﴾ [آل عمران: ٩٦]: واعلم أن هذين القولين يشتركان في أن الكعبة كانت موجودة في زمان آدم عليه السلام وهذا هو الأصوب ويدل عليه وجوه.. (وذكر منها): بدليل قوله تعالى في سورة مريم: ﴿أُولَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِن ذُرِّيَّةِ ءَادَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِن ذُرِّيَّةِ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْرَٰٓءِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَٱجْتَبَيْنَآ إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُ ٱلرَّحْمَٰنِ خَرُّوا۟ سُجَّدًا وَبُكِيًّا ﴿٥٨﴾﴾ [مريم: ٥٨] فدلت الآية على أن جميع الأنبياء عليهم السلام كانوا يسجدون لله والسجدة لا بد لها من قبلة فلو كانت قبلة شيث وإدريس ونوح عليهم السلام موضعاً آخر سوى القبلة لبطل قوله: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِى بِبَكَّةَ﴾ فوجب أن يقال: إن قبلة أولئك الأنبياء المتقدمين هي الكعبة، دل هذا على أن هذه الجهة كانت أبداً مشرفة مكرمة[١].

وقال الرازي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ لِيُبْدِىَ لَهُمَا مَا وُۥرِىَ عَنْهُمَا مِن سَوْءَٰتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ ﴿٢٠﴾﴾ [الأعراف: ٢٠].

---

(١) مفاتيح الغيب ١٢٦/٨.

يمكن أن يكون هذا الكلام ذكره إبليس بحيث خاطب به آدم وحواء ويمكن أيضاً أن يكون وسوسة أوقعها في قلوبهما والأمران مرويان، إلا أن الأغلب أنه كان ذلك على سبيل المخاطبة بدليل قوله تعالى: ﴿وَقَاسَمَهُمَآ إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ ﴾ [الأعراف: ٢١][1].

٢ ـ الترجيح بالسنة، ومن الأمثلة على ذلك: قال الرازي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِن تُصِبْكَ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِن تُصِبْكَ مُصِيبَةٌ يَقُولُوا۟ قَدْ أَخَذْنَآ أَمْرَنَا مِن قَبْلُ وَيَتَوَلَّوا۟ وَّهُمْ فَرِحُونَ ۝ قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَىٰنَا ۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴾ [التوبة: ٥٠ ـ ٥١]: ونقل عن ابن عباس أن الحسنة في يوم بدر، والمصيبة في يوم أُحد، فإن ثبت بخبر أن هذا هو المراد وجب المصير إليه وإلا فالواجب حمله على كل حسنة وعلى كل مصيبة، إذ المعلوم من حال المنافقين أنهم في كل حسنة وعند كل مصيبة بالوصف الذي ذكره الله هاهنا[2].

ومما يدل على ترجيح الرازي بالسنة واعتداده بها، قوله بعد ذكره بعض الروايات في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِى ٱشْتَرَىٰهُ مِن مِّصْرَ لِٱمْرَأَتِهِۦٓ أَكْرِمِى مَثْوَىٰهُ عَسَىٰٓ أَن يَنفَعَنَآ أَوْ نَتَّخِذَهُۥ وَلَدًا ۚ وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِى ٱلْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُۥ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ ۚ وَٱللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰٓ أَمْرِهِۦ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [يوسف: ٢١]:

واعلم أن شيئاً من هذه الروايات لم يدل عليه القرآن ولم يثبت أيضاً في خبر صحيح، وتفسير كتاب الله تعالى لا يتوقف على شيء من هذه الروايات، فالأليق بالعاقل أن يحترز من ذكرها[3].

وقوله في موضع آخر: وأما مجمع البحرين فهو المكان الذي وعد فيه موسى بلقاء الخضر عليه السلام وهو ملتقى بحري فارس والروم مما يلي المشرق

(١) مفاتيح الغيب ٣٩/١٤. وانظر: ١٥٩/٧، ١٠٢/١٥، ١٣٨/٢١، ٣٧/٥.
(٢) مفاتيح الغيب ٦٨/١٦.
(٣) مفاتيح الغيب ٨٨/١٨.

وقيل غيره وليس في اللفظ ما يدل على تعيين هذين البحرين فإن صح بالخبر الصحيح شيء فذاك وإلا فالأولى السكوت عنه[1].

٣ ـ الترجيح بالإجماع، مما يدل على عناية الرازي بالإجماع أنه وصف من خالف الإجماع بالجهل العظيم فقال: فنقول هذه الكلمات المنظومة بالفارسية، إما أن يقول أبو حنيفة: إنها قرآن أو يقول: إنها ليست بقرآن، والأول جهل عظيم وخروج عن الإجماع[2].

وعدّ الإجماع حجة في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣] وذلك يقتضي أن يكون مجموع الأمة إذا أخبروا عن شيء أن يكون قولهم حجة، ولا معنى لقولنا الإجماع حجة إلا هذا، فثبت أن الآية تدل على أن الإجماع حجة[3].

وعَدَّه دليل قاطع، قال الرازي: فإن حصل الإجماع، فنقول خالفنا ظاهر القرآن بدلالة الإجماع، وهو دليل قاطع فلم تجز مخالفته بدليل ظني[4].

واستدل على حجية الإجماع: بالقرآن، وأن الثابت بالإجماع بمنزلة الثابت بالقرآن، فقال بعد أن ذكر أمثلة: فثبت بهذه الأمثلة أن القرآن لما دل على أن الإجماع حجة وأن خبر الواحد حجة وأن القياس حجة، فكل حكم ثبت بطريق من هذه الطرق الثلاثة كان في الحقيقة ثابتاً بالقرآن[5].

ويُبطل أقوالاً بدلالة الإجماع، فيقول: والثالث يقتضي أن يكون المكلف مخيراً بين قراءة الفاتحة وبين قراءة غيرها، وذلك باطل بالإجماع[6].

ويذكر قول المحققين في الإجماع، وثبوت الحكم الشرعي به، فيقول:

---

(١) مفاتيح الغيب ٢١/ ١٢٤ ومن الأمثلة على ذلك: ٥/ ٩٦، ٢٨/ ٢٥٣.
(٢) مفاتيح الغيب ١/ ١٧٢.
(٣) مفاتيح الغيب ٤/ ٩٣، ٢٣/ ٦٥.
(٤) مفاتيح الغيب ١١/ ١٩.
(٥) مفاتيح الغيب ١٢/ ١٧٩.
(٦) مفاتيح الغيب ١/ ١٥٩. وانظر: ٢/ ٨، ٢/ ١٠، ١١/ ٤٤.

أما المحققون فقالوا: ليس كل ما لم يكن في الكتاب لم يكن من عند الله فإن الحكم الشرعي قد ثبت تارة بالكتاب وتارة بالسنة وتارة بالإجماع وتارة بالقياس والكل من عند الله[١].

٤ ـ الترجيح باللغة.

قال الرازي مبيناً أهمية اللغة لمفسر القرآن:

ومتى تكلم ـ المفسر ـ في القرآن من غير أن يكون متبحراً في علم الأصول وفي علم اللغة والنحو كان في غاية البعد عن الله[٢].

وقال الرازي في تفسيره مبطلاً ما لم تدل عليه لغة العرب، في مسألة كون فواتح السور أسماءها: والمختار عند أكثر المحققين من هذه الأقوال أنها أسماء السور، والدليل عليه أن هذه الألفاظ إما أن لا تكون مفهومة أو تكون مفهومة، والأول باطل، أما أولاً فلأنه لو جاز ذلك لجاز التكلم مع العربي بلغة الزنج، وأما ثانياً فلأنه تعالى وصف القرآن أجمع بأنه هدى وذلك ينافي كونه غير معلوم، وأما القسم الثاني فنقول: إما أن يكون مراد الله تعالى منها جعلها أسماء الألقاب أو أسماء المعنى والثاني باطل؛ لأن هذه الألفاظ غير موضوعة في لغة العرب لهذه المعاني التي ذكرها المفسرون فيمتنع حملها عليها؛ لأن القرآن نزل بلغة العرب فلا يجوز حملها على ما لا يكون حاصلاً في لغة العرب[٣].

ومن ترجيحه بمقتضى اللغة، قال في معرض مناقشته للأقوال: لأنا إنما حملنا ما تقدم على السمة العلامة؛ لأن حقيقة اللغة تقتضي ذلك ولا مانع منه فوجب إثباته[٤].

ويضعف الرازي القول لكونه لا يجوز في اللغة، فيقول: وهذا ضعيف

---

(١) مفاتيح الغيب ٨/ ٩٥.
(٢) مفاتيح الغيب ٧/ ١٥٥.
(٣) مفاتيح الغيب ٢/ ٨.
(٤) مفاتيح الغيب ٢/ ٤٨.

من وجهين: **الأول**: لما تبينا أنه لا يجوز في اللغة تفسير ويمدهم بالمد في العمر[1].

ويرجح بدلالة المفهوم من اللفظة في اللغة، فيقول: اختلفوا في هذا الكنز فقيل: إنه كان مالاً وهذا هو الصحيح لوجهين: **الأول**: أن المفهوم من لفظ الكنز هو المال[2].

ويقول في موضع آخر: والقول الثالث وهو الصحيح أن الجهاد عبارة عن بذل الجهد وليس في اللفظ ما يدل على أن ذلك الجهاد بالسيف أو باللسان أو بطريق آخر[3].

ويرجح بالعموم، لعموم اللفظ، فيقول في تفسير قوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ ۖ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا ۚ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ ۗ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَـٰفِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ ﴿١٤٤﴾﴾ [البقرة: ١٤٤] المراد بقوله: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ﴾ اليهود خاصة، وقيل: بل المراد أحبار اليهود وعلماء النصارى وهو الصحيح لعموم اللفظ[4].

ومن ترجيحه بناء على أن الأصل في الكلام الحقيقة قوله:

واعلم أن الصحيح هو القول الأول، ويدل عليه وجهان: **الأول**: أن لفظ السكر حقيقة في السكر من شرب الخمر والأصل في الكلام الحقيقة[5].

ويبطل القول لأجل تخصيص المطلق بلا دليل، فيقول في تفسير قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَـٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣﴾﴾ [البقرة: ٣]: قال بعض الشيعة: المراد بالغيب المهدي المنتظر الذي وعد الله تعالى به في القرآن والخبر، أما القرآن فقوله: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ

(١) مفاتيح الغيب ٢/ ٦٥.
(٢) مفاتيح الغيب ٢١/ ١٣٨.
(٣) مفاتيح الغيب ١٦/ ١٠٧.
(٤) مفاتيح الغيب ٤/ ١١٢. وانظر: مفاتيح الغيب ٢٢/ ١٩٥.
(٥) مفاتيح الغيب ١٠/ ٨٩.

﴿لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ [النور: ٥٥] وأما الخبر فقوله ﷺ: «**لو لم يبق من الدنيا إلا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم حتى يخرج رجل من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي وكنيته كنيتي يملأ الأرض عدلاً وقسطاً كما ملئت جوراً وظلماً**»[(١)]، واعلم أن تخصيص المطلق من غير الدليل باطل[(٢)]. إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة الدالة على استعمال الرازي في ترجيحه على اللغة واستعمالها.

٥ ـ الترجيح بالسياق.

من الأمثلة الدالة على مراعاة السياق في ترجيحات الرازي قوله في مسألة الرؤية، في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِيۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًاۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٤٣﴾﴾ [الأعراف: ١٤٣]، وثالثها: من الأقوال في الرؤية ـ أن موسى ﷺ سأل ربه من عنده معرفة باهرة، فبعيد أيضاً ويدل عليه وجوه الأول: أن على هذا التقدير يكون معنى الآية أرني أمراً أنظر إلى أمرك ثم حذف المفعول والمضاف إلا أن سياق الآية يدل على بطلان هذا، وهو قوله: ﴿أَنظُرْ إِلَيْكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي﴾[(٣)].

ورجح الرازي بدلالة السياق ليبقى الكلام منتظماً، عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ ءَايَةٌ مِّن رَّبِّهِۦٓۗ إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرٌۖ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ ﴿٧﴾﴾ [الرعد: ٧] فقال: في تفسير هذه الآية وجوه: **الأول**: المراد أن الرسول ﷺ منذر لقومه مبين لهم ولكل قوم من قبله هاد ومنذر وداع وأنه تعالى سوى بين الكل في إظهار المعجزة إلا أنه كان لكل قوم طريق مخصوص لأجله استحق التخصيص بتلك المعجزة المخصوصة، فلما كان

---

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١١هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا.

(٢) مفاتيح الغيب ٢/ ٢٧.

(٣) مفاتيح الغيب ١٤/ ١٨٨.

الغالب في زمان موسى عليه السلام هو السحر جعل معجزته ما هو أقرب إلى طريقتهم، ولما كان الغالب في أيام عيسى عليه السلام الطب جعل معجزته ما كان من جنس تلك الطريقة وهو إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص، ولما كان الغالب في أيام الرسول ﷺ الفصاحة والبلاغة جعل معجزته ما كان لائقاً بذلك الزمان وهو فصاحة القرآن فلما كان العرب لم يؤمنوا بهذه المعجزة مع كونها أليق بطباعهم فبأن لا يؤمنوا عند إظهار سائر المعجزات أولى، فهذا هو الذي قرره القاضي، وهو الوجه الصحيح الذي يبقى الكلام معه منتظماً[(١)].

ومن ترجيحه بالنظر إلى السياق، قوله في تفسير قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَكُمۡ هُزُوٗا وَلَعِبٗا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكُمۡ وَٱلۡكُفَّارَ أَوۡلِيَآءَۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ٥٧﴾ [المائدة: ٥٧] ولا شك أن الولاية المنهي عنها هي الولاية بمعنى النصرة فكذلك الولاية في قوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٥٥]. يجب أن تكون هي بمعنى النصرة وكل من أنصف وترك التعصب وتأمل في مقدمة الآية وفي مؤخرها قطع بأن الولي في قوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ﴾ ليس إلا بمعنى الناصر والمحب[(٢)].

ثانياً ـ طريقة الرازي في الترجيح:

تتباين وتتعدد الطرق في الترجيح في تفسير كلام الله تعالى عند المفسرين ومن طرق الترجيح عند الرازي:

أولاً ـ التنصيص على ترجيح قول:

ومن الألفاظ التي استعملها الرازي في هذه الطريقة، مرتبة على حسب كثرة الاستعمال:

١ ـ الأقرب[(٣)]. وذكر هذا اللفظ في (٢٠٨) موضع.

---

(١) مفاتيح الغيب ١٢/١٩.
(٢) مفاتيح الغيب ١٢/٢٥. وانظر: محافظته على النظم القرآني: مفاتيح الغيب ٦/٩٦.
(٣) مفاتيح الغيب ١/١٠٠، ٣/٨٣، ٣/٨٤، ٤/٤٨.

٢ ـ أصح[١]. وذكر هذا اللفظ في (١٥١) موضع.

٣ ـ الصحيح[٢]. وذكر هذا اللفظ في (١١٢) موضع.

٤ ـ الأظهر[٣]. وذكر هذا اللفظ في (٨٧) موضعاً.

٥ ـ الحق[٤]. وذكر هذا اللفظ في (٨٦) موضعاً.

٦ ـ أرجح[٥]. وذكر هذا اللفظ في (١٣) موضعاً.

ثانياً ـ ترجيح القول بردّ ما سواه.

والمراد بهذه الطريقة حصر الراجح فيما عدا الأقوال المردودة، فإذا قام الدليل على رد بعض الأقوال كان الصواب منحصر فيما عداه[٦].

وحكى الإمام ابن عبد البر الإجماع على مضمون هذه الطريقة، فقال: ولا خلاف بين أهل العلم والنظر أن المسألة إذا كان فيها وجهان فقام الدليل على بطلان الوجه الواحد منهما أن الحق في الوجه الآخر وأنه مستغن عن قيام الدليل على صحته بقيام الدليل على بطلان ضده[٧].

ومن الألفاظ التي استعملها الرازي في هذه الطريقة مرتبة على حسب كثرة الاستعمال:

١ ـ باطل[٨]. أورد هذه اللفظة في (٤٤٤) موضع.

---

(١) مفاتيح الغيب ٣/٩٨، ٣/٢١٣، ٦/١٣١، ١٢/١١١.

(٢) مفاتيح الغيب ٤/١١٢، ٥/٣٧، ١٦/١٠٧، ٢٩/٩٢.

(٣) مفاتيح الغيب ٣/٤٠، ١٤/١٠٤، ١٥/٨٢، ١٧/١٦١.

(٤) مفاتيح الغيب ٤/١٠٧، ١٣/٢١، ١٧/١٨٨، ٢٦/٧١.

(٥) مفاتيح الغيب ٧/٩٠، ٩/١٥٠، ١٠/٩١.

(٦) انظر: ترجيحات الإمام ابن جرير في التفسير: إعداد: حسين الحربي ١/٧٤؛ رسالة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية؛ كلية أصول الدين ـ بالرياض، ١٤٢١هـ.

(٧) التمهيد ٢٠/١٩٩ ـ ٢٠٠ لابن عبد البر، دار النشر: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية ـ المغرب ـ ١٣٨٧هـ، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري.

(٨) مفاتيح الغيب ١/١٦٠، ٢/٢٨، ١٢/٢٦، ١٤/١١٤.

٢ ـ ضعيف[1]. أورد هذه اللفظة في (٤١٠) موضع.

٣ ـ فاسد[2]. أورد هذه اللفظة في (٣٢) موضعاً.

٤ ـ ساقط[3]. أورد هذه اللفظة في (١٣) موضعاً.

٥ ـ ليس بشيء[4]. أورد هذه اللفظة في (٨) مواضع.

٦ ـ مردود[5]. أورد هذه اللفظة في (٦) مواضع.

---

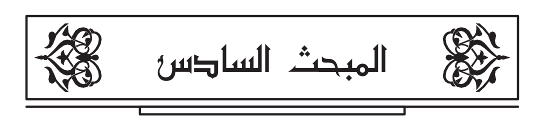
(١) مفاتيح الغيب ٢/١٤٢، ٣/٩٩، ٧/١١.

(٢) مفاتيح الغيب ٢١/٢٧، ٣١/٥٢.

(٣) مفاتيح الغيب ٩/١٥٦، ٣/١٠١، ١٤/١١١.

(٤) مفاتيح الغيب ١٠/١٩٠، ١٢/٨٧، ١٦/٧٥.

(٥) مفاتيح الغيب ٢/٢٨، ٤/١١.



المبحث السادس

استمداد قواعد الترجيح

إن معرفة القواعد في أي فن من العلوم مطلب ذو أهمية، ليتكلم بعلم وعدل ويكون معه أصول ترد إليها الجزئيات.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله تعالى ـ بعد كلام له: ونحن نذكر قاعدة جامعة في هذا الباب لسائر الأمة فنقول:

لا بد أن يكون مع الإنسان أصول كلية ترد إليها الجزئيات، ليتكلم بعلم وعدل، ثم يعرف الجزئيات كيف وقعت، وإلا فيبقى في كذب وجهل في الجزئيات، وجهل وظلم في الكليات فيتولد فساد عظيم(١).

وقال الحافظ ابن حجر: من لم يتفقه في الدين؛ أي: يتعلم قواعد الإسلام وما يتصل بها من الفروع فقد حرم الخير(٢).

وقد بين النبي ﷺ قواعد الدين وأصوله، قال البيضاوي في قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣]: بالنصر والإظهار على الأديان كلها أو بالتنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على أصول الشرائع وقوانين الاجتهاد(٣).

وقال النووي: فكان النبي ﷺ هو صاحب الأمر فقام به أكمل قيام وقرر

---

(١) الفتاوى ١٩/٢٠٣ (مرجع سابق)؛ منهاج السنة ٥/٨٣ (مرجع سابق).

(٢) فتح الباري ١/٦٥ لابن حجر، دار النشر: دار المعرفة ـ بيروت، تحقيق: محب الدين الخطيب.

(٣) أنوار التنزيل ٢/٢٩٤ البيضاوي، دار النشر: دار الفكر ـ بيروت؛ روح المعاني ٦/٦٠ (مرجع سابق).

قواعد الإسلام ومهد أموره وأوضح أصوله وفروعه[1].

وقال العيني في حديث جبريل عليه السلام قوله: «**جاء يعلم الناس دينهم**»[2]: أي: قواعد دينهم وكلياتها[3].

وقال شمس الحق العظيم آبادي: إن النبي ﷺ يعلم أصحابه في خطبته قواعد الإسلام وشرائعه[4].

وكذلك السلف من الصحابة والتابعين، مهدوا قواعد الدين، وأصلوا أعلامه، وتواصوا بحفظها، قال أبو المعالي الجويني: والذي نرتضيه رأينا وندين الله به إتباع سلف الأمة وقد درج صحابة رسول الله ﷺ... صفوة الإسلام وكانوا لا يألون جهداً في ضبط قواعد الملة والتواصي بحفظها وتعليم الناس ما يحتاجون إليه[5].

وذكر المناوي أيضاً ما كان عليه السلف، فقال:

الصدر الأول من الصحابة والتابعين الذين مهدوا قواعد الدين وأصلوا أعلامه وأحكموا أحكامه[6].

وسار على نهج السلف الصالح، في الاعتناء بالقواعد المعينة على فهم

---

(١) شرح النووي على صحيح مسلم ١٥/١٦١، دار النشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ١٣٩٢هـ، الطبعة الثانية.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (مرجع سابق)، باب سؤال جبريل النبي ﷺ ١/٢٧ (٥٠).

(٣) عمدة القاري ١/٢٩١ العيني، دار النشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

(٤) عون المعبود ٣/٣١٢ (مرجع سابق)؛ سبل السلام ٢/٤٩ (مرجع سابق)؛ زاد المعاد ١/١٨٨ لابن القيم، دار النشر: مؤسسة الرسالة ـ مكتبة المنار الإسلامية ـ بيروت، الكويت، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٦م، الطبعة الرابعة عشر، تحقيق: شعيب الأرناؤوط ـ عبد القادر الأرناؤوط.

(٥) عون المعبود ١٢/٢٢٨ العظيم آبادي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٩٩٥م، الطبعة الثانية؛ سير أعلام النبلاء ١٨/٤٧٣ (مرجع سابق)؛ إعلام الموقعين ٤/٢٤٦ لابن القيم، دار النشر: دار الجيل ـ بيروت، ١٩٧٣م، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد؛ الفتاوى ٥/١٠١ (مرجع سابق).

(٦) فيض القدير ١/٤١٠ (مرجع سابق).

الدين، العلماء الأجلاء، يقول ابن القيم: فقهاء الإسلام ومن دارت الفتيا على أقوالهم بين الأنام الذين خصوا باستنباط الأحاكم وعنوا بضبط قواعد الحلال والحرام، فهم في الأرض بمنزلة النجوم في السماء، بهم يهتدي الحيران في الظلماء، وحاجة الناس إليهم أعظم من حاجتهم إلى الطعام والشراب[١].

ومن هذه القواعد: قواعد عقدية، مثل ما ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية من قواعد التوحيد ومتعلقاته[٢]، وقواعد في المحبة، وفي التوكل، وفي الإخلاص، وفي الشكر، وفي الصبر[٣].

وما ذكره الشهرستاني في المقدمة الثانية: (في تعيين قانون يبنى عليه تعديد الفرق الإسلامية)[٤].

وكذلك ما ذكر ابن القيم من قواعد الصبر[٥]، وكما ذكر ابن حجر من قواعد الإيمان: الرؤية[٦]، وما ذكره السيوطي من قواعد التوحيد في الأذان[٧].

أو قواعد حديثية، مثل ما ذكر ابن رجب في شرح علل الترمذي[٨].

أو فقهية مثل ما ذكر شيخ الإسلام في «الفتاوى»[٩].

---

(١) إعلام الموقعين ١/ ٩ (مرجع سابق).

(٢) الفتاوى ١/ ٣١٢ (مرجع سابق).

(٣) التحفة العراقية ص٣٧ و٥٩ لابن تيمية الحراني، دار النشر: المطبعة السلفية ـ القاهرة، ١٣٩٩هـ، الطبعة الثانية.

(٤) الملل والنحل ١/ ١٤ (مرجع سابق).

(٥) قال ابن القيم: هذه القواعد الثلاث: ـ وذكر ـ الصبر على فعل المأمور، وترك المحظور والصبر على المقدور؛ عدة الصابرين ص١٩ لابن القيم، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، تحقيق: زكريا علي يوسف.

(٦) فتح الباري ١/ ١٨٨ (مرجع سابق).

(٧) تنوير الحوالك ١/ ٦٩ السيوطي، دار النشر: المكتبة التجارية الكبرى ـ مصر، ١٣٨٩هـ.

(٨) انظر: شرح علل الترمذي ١/ ٥٢، ٥٤ الحافظ ابن رجب الحنبلي، دار النشر: مكتبة المنار ـ الزرقاء ـ الأردن، ١٤٠٧هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: الدكتور همام عبد الرحيم سعيد؛ قواعد التحديث ص١٩٢ (مرجع سابق).

(٩) الفتاوى ٣٠/ ١٠٣ (مرجع سابق).

أو تفسيرية[1] أو غير ذلك.

إن للمفسرين وغيرهم من علماء الإسلام اهتمام في معرفة القواعد التي تعين على الفهم الصحيح، وحث على ضرورة معرفتها، قال الزركشي: معلوم أن تفسيره يكون بعضه من قبيل بسط الألفاظ الوجيزة وكشف معانيها، وبعضه من قبيل ترجيح بعض الاحتمالات على بعض لبلاغته ولطف معانيه، ولهذا لا يستغنى عن قانون عام يعول في تفسيره عليه، ويرجع في تفسيره إليه من معرفة مفردات ألفاظه ومركباتها، وسياقه، وظاهره وباطنه، وغير ذلك مما لا يدخل تحت الوهم ويدق عنه الفهم[2].

وهذا ابن جزي يقول في مقدمة تفسيره بعد ذكره ترجيحه للأقوال:

وهذا الذي من الترجيح والتصحيح مبني على القواعد العلمية أو ما تقتضيه اللغة العربية[3].

وكتب شيخ الإسلام مقدمة تتضمن قواعد كلية تعين على فهم القرآن ومعرفة تفسيره ومعانيه والتمييز في منقول ذلك ومعقوله بين الحق وأنواع الأباطيل، والتنبيه على الدليل الفاصل بين الأقاويل[4].

وذكر السيوطي في النوع «الثاني والأربعين»: في قواعد مهمة يحتاج المفسر إلى معرفتها، ثم سرد مجموعة من القواعد التي لا يستغني الناظر في كتاب الله عن معرفتها[5].

وقال الشيخ عبد الرحمٰن السعدي في مقدمة كتابه «القواعد الحسان لتفسير القرآن»:

فهذه أصول وقواعد في تفسير القرآن الكريم، جليلة المقدار، عظيمة النفع، تعين قارئها ومتأملها على فهم كلام الله، والاهتداء به... فإنها تفتح

---

(١) انظر: قواعد التفسير للدكتور: خالد السبت (مرجع سابق).

(٢) البرهان في علوم القرآن ١/١٥ (مرجع سابق).

(٣) التسهيل ١/٣ (مرجع سابق).

(٤) الفتاوى ١٣/٣٢٩ (مرجع سابق).

(٥) الإتقان في معرفة علوم القرآن ١/٢٩ (مرجع سابق).

للعبد من طرق التفسير، ومنهاج الفهم عن الله ما يعين على كثير من التفاسير الخالية من هذه البحوث النافعة[١].

وهذه القواعد يجب أن تكون وفق الأدلة الشرعية الصحيحة، الصريحة، لا ينشأها الإنسان من عند نفسه بحسب فهمه وتأويله بلا تأويل وجيه، يقول ابن القيم في هذا:

فمن أنشأ أقوالاً وأسس قواعد بحسب فهمه وتأويله لم يجب على الأمة اتباعها ولا التحاكم إليها، حتى تعرض على ما جاء به الرسول فإن طابقته ووافقته وشهد لها بالصحة قبلت حينئذٍ، وإن خالفته وجب ردها واطراحها، فإن لم يتبين فيها أحد الأمرين جعلت موقوفة، وكان أحسن أحوالها أن يجوز الحكم والإفتاء بها وتركه، وأما أنه يجب ويتعين فكلا ولما[٢].

وفي شرح قصيدة ابن أبي داود:

وأهل الرأي يقدمون الرأي على النص ويبتدعون قواعد وأصولاً ما أنزل الله بها من سلطان وما عرفها السلف الصالح لرد النصوص الشرعية الثابتة منها[٣].

إن معرفة هذه القواعد بالنسبة للمفسر تفتح له ـ بعد توفيق الله تعالى له ـ من المعاني ما يجل عن الوصف، ويصير بيده آلة يتمكن بها من الاستنباط والفهم، مع ملكة ظاهرة، تصيره ذا ذوق واختيار في الأقوال المختلفة في التفسير، فيقوى على الفهم، والاستنباط، والترجيح[٤].

في ضوء ما تقدم اتضح أهمية معرفة القواعد، للسلامة من الوقوع في

---

(١) القواعد الحسان ص٣ السعدي، ط: اليمامة ـ الرياض، ١٤٠٠هـ.

(٢) زاد المعاد ١/ ٣٨ (مرجع سابق).

(٣) قصيدة ابن أبي داود ١/ ٥٨، دار النشر: دار طيبة ـ الرياض، ١٤٠٨هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: محمود محمد الحداد.

(٤) ترجيحات الإمام الطبري في تفسيره لـ د. السحيباني ١/ ٦٥ رسالة دكتوراه، أعدها: عبد الحميد السحيباني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين ١٤٢٠هـ.

المزالق، وأن تعلمها وتعليمها والتواصي بها أمر سار عليه السلف الصالح، وتبعهم العلماء الأجلاء، باختلاف فنون القواعد ومقاصدها، ومن هذه القواعد: قواعد الترجيح عند المفسرين.

إن كثيراً من أهل العلم نثروا في كتبهم مجموعة من القواعد الترجيحية في التفسير في فنون من العلوم مختلفة، كالتفسير، واللغة، والفقه وأصوله، فعندما يرجح قولاً على قول يذكر الدليل، الذي يصلح أن يكون قاعدة ترجيحية أحياناً من هنا فإن السبيل لاستمداد قواعد الترجيح في التفسير يكون مما يأتي:

أولاً ـ أصول الدين:

ويسمى الفقه الأكبر ويراد به التوحيد[1]، والإيمان ومسائله، وأركان الإسلام[2].

وهذه أمثلة لمن كَتَب في أصول الدين، ويستمد منه قواعد ترجيحية في التفسير:

١ ـ الغزالي في «معارج القدس»[3] قال: قاعدة في النبوة والرسالة تشتمل على بيانات، بيان أن الرسالة هل تقتنص بالحد أم لا، وبيان أن الرسالة مكتسبة أم أثرة ربانية، وبيان إثبات الرسالة بالبرهان، وبيان خواص الرسالة وهي المعجزات، وبيان كيفية الدعوة.

وفي «فضائح الباطنية»[4] قال: فما بلغ حد التواتر لا يتصور التشكك فيه هذه قاعدة معلومة عليها تبنى جميع قواعد الدين، ولولاه لما حصلت الثقة بأخبار التواتر.

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية ١/ ٦٥ (مرجع سابق).

(٢) اجتماع الجيوش الإسلامية ١/ ١٤٤، ١٤٥ (مرجع سابق)؛ معارج القبول ١/ ٧٦ (مرجع سابق).

(٣) معارج القدس في مدارج معرفة النفس ص١٢٩ الغزالي أبو حامد، دار النشر: دار الآفاق الجديدة ـ بيروت، ١٩٧٥م، الطبعة الثانية.

(٤) فضائح الباطنية ص١٤١ الغزالي أبو حامد، دار النشر: مؤسسة دار الكتب الثقافية ـ الكويت، تحقيق: عبد الرحمٰن بدوي.

٢ ـ أحمد بن عيسى، في «توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة ابن القيم» مما ذكر، قاعدة «الأصل الحقيقة فلا تقبل دعوى المجاز بغير دليل»[١].

٣ ـ ابن القيم في «الصواعق المرسلة» قال:

إذا عرف من عادة المتكلم باطراد كلامه في توارد استعماله معنى ألفه المخاطب فإذا جاء موضع يخالفه رده السامع بما عهد من عرف المخاطب إلى عادته المطردة هذا هو المعقول في الأذهان والفطر وعند كافة العقلاء. . . والقصد أن الظاهر في معناه إذا اطرد استعماله في موارده مستوياً امتنع تأويله، وإن جاز تأويل ظاهر ما لم يطرد في موارد استعماله.

ومثال ذلك اطراد قوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]، في جميع موارده من أولها إلى آخرها على هذا اللفظ، فتأويله باستولى باطل، وإنما كان يصح أن لو كان أكثر مجيئه بلفظ استولى، ثم يخرج موضع عن نظائره ويرد بلفظ استوى فهذا كان يصح تأويله باستولى، فتفطن لهذا الموضع واجعله قاعدة فيما يمتنع تأويله من كلام المتكلم وما يجوز تأويله.

ونظير هذا اطراد النصوص بالنظر إلى الله، هكذا ترون ربكم، تنظرون إلى ربكم، ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣﴾ [القيامة: ٢٣]، ولم يجيء في موضع واحد ترون ثواب ربكم، فيحمل عليه ما خرج عن نظائره.

ونظير ذلك اطراد قوله: ﴿وَنَٰدَيْنَٰهُ﴾ [مريم: ٥٢] ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ﴾ [القصص: ٦٢] ﴿وَنَادَىٰهُمَا رَبُّهُمَآ﴾ [الأعراف: ٢٢] ﴿وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ ٱلطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا﴾ [القصص: ٤٦] ﴿إِذْ نَادَىٰهُ رَبُّهُۥ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ﴾ [النازعات: ١٦]، ونظائرها ولم يجيء في موضع واحد أمرنا من يناديه ولا ناداه ملكنا فتأويله بذلك عين المحال والباطل[٢].

---

(١) توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة ابن القيم ١/ ١٣٠، و١/ ٤٠٢ (مرجع سابق).

(٢) الصواعق المرسلة ١/ ٣٨٥ ـ ٣٨٧ (مرجع سابق).

٤ ـ الطحاوي في قوله: «إن القرآن كلام الله منه بدا بلا كيفية قولاً وأنزله على رسوله وحياً».

قال الشارح[(١)]: هذه قاعدة شريفة وأصل كبير من أصول الدين ضل فيه طوائف كثيرة من الناس وهذا الذي حكاه الطحاوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ هو الحق الذي دلت عليه الأدلة من الكتاب والسنة لمن تدبرهما[(٢)].

٥ ـ الآمدي، ذكر قواعد في: حقيقة الاستقراء وبيان الصادق منه والكاذب[(٣)].

وفي معنى المحبة والرضى والإرادة[(٤)].

٦ ـ الشنقيطي، قال: «واعلموا أن هنا قاعدة أصولية أطبق عليها من يعتد به من أهل العلم أن النبي ﷺ لا يجوز في حقه تأخير البيان عن وقت الحاجة»[(٥)].

ثانياً ـ اللغة العربية:

إن التفسير اللغوي جزء من علم التفسير، ولذا لا يمكن أن يخلو منه كتاب في التفسير، إلا أن يكون من التفاسير المنحرفة التي لا تعتمد على لغة العرب في بيان القرآن؛ كتفاسير الباطنية والصوفية والفلاسفة وغيرها.

وإنه من أكبر مصادر التفسير، وهذا ظاهر لمن يقرأ مدونات التفسير؛ كتفسير الطبري، وتفسير ابن عطية، وغيرهما.

وهذا يعني أن المفسر يحتاج إلى تعلم اللغة خاصة، ليفيد في تفسير القرآن، وفي بيان وجهة كثير من أقوال المفسرين، وفي بيان خطأ من خالف

---

(١) ابن أبي العز.

(٢) شرح العقيدة الطحاوية ص١٧٩ (مرجع سابق).

(٣) غاية المرام ص٤٥ الآمدي، دار النشر: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ـ القاهرة، ١٣٩١هـ، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف.

(٤) المرجع السابق ص٦٨.

(٥) منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات ص٣٦ محمد الأمين الشنقيطي، دار النشر: الدار السلفية ـ الكويت، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م، الطبعة الرابعة.

لغة العرب وفسرها بما لا يجد فيها[1].

إن وجه استمداد قواعد الترجيح في التفسير من اللغة العربية يكون من خلال أقوال المفسرين أو اللغويين، وإن كان السلف من المفسرين قد سبقوا اللغويين في التفسير عموماً، إلا إنه لا يمنع الاستمداد من اللغويين وإن كان تفسيرهم منصباً على بيان معاني المفردات، وينبغي ألا يساعد سعة العربية على الانحراف في التفسير اللغوي بالاعتماد على العقل المجرد[2].

وهذه أمثلة لاستمداد قواعد الترجيح عند المفسرين من خلال اللغة:

أولاً ـ من جهة استعمال العرب، مثل:

١ ـ قاعدة: (يجب حمل كلام الله تعالى على المعروف من كلام العرب دون الشاذ والضعيف والمنكر)[3] قال الطبري: وإنما توجه الكلام إلى الأغلب المعروف في استعمال الناس من معانيه دون الخفي حتى يأتي بخلاف ذلك ما يوجب صرفه إلى الخفي من معانيه حجة يجب التسليم لها من كتاب أو خبر عن الرسول ﷺ أو إجماع من أهل التأويل[4].

وقال في موضع آخر: وتوجيه معاني كتاب الله ﷻ إلى الظاهر المستعمل في الناس أولى من توجيهها إلى الخفي القليل في الاستعمال[5].

وقال أبو جعفر النحاس: والواجب أن يحمل تفسير كتاب الله جل وعز على الظاهر والمعروف من المعاني إلى أن يقع دليل على غير ذلك[6].

---

(١) التفسير اللغوي ص٦٧٤ د. مساعد الطيار، ط: دار ابن الجوزي ـ الرياض، الطبعة الأولى ـ ١٤٢٢هـ.

(٢) انظر: التفسير اللغوي ص٦٧٤ ـ ٦٧٧ (مرجع سابق).

(٣) انظر لهذه القاعدة: جامع البيان ٣/٢٢٦، ٤/٢٣٢ (مرجع سابق)؛ إعراب القرآن للنحاس ٥/١٣٢، دار النشر: عالم الكتب ـ بيروت، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٨م، الطبعة الثالثة، تحقيق: د. زهير غازي زاهد، قواعد الترجيح عند المفسرين ٢/٣٦٩ (مرجع سابق).

(٤) جامع البيان ٤/٢٢٣ (مرجع سابق).

(٥) جامع البيان ٣/٢٢٦ (مرجع سابق).

(٦) إعراب القرآن ٥/١٣٢ (مرجع سابق).

٢ ـ قاعدة: (القول بالترتيب مقدم على القول بالتقديم والتأخير)[١].

قال الزمخشري مقرراً هذه القاعدة، في معرض رده على دعوى التقديم والتأخير:

ومن بدع التفاسير أن قوله إن شاء الله من باب التقديم والتأخير وأن موضعها ما بعد قوله: ﴿سَوۡفَ أَسۡتَغۡفِرُ لَكُمۡ رَبِّيٓۖ﴾ [يوسف: ٩٨] في كلام يعقوب وما أدري ما أقول فيه وفي نظائره[٢].

وقال الفخر الرازي في معرض رده على من ادعى التقديم والتأخير: واعلم أنه لما أمكن إجراء الكلام على ظاهره كما قررناه في هذين الوجهين ففرض التقديم والتأخير يكون عدولاً عن الظاهر لا لدليل وأنه لا يجوز[٣].

والأمثلة على ذلك كثيرة.

ثانياً ـ من جهة مرجع الضمير، مثل:

١ ـ قاعدة: (إعادة الضمير إلى مذكور أولى من إعادته إلى مقدر)[٤].

قال الزمخشري في معرض ترجيحه في أحد أمثلة هذه القاعدة: هذا الإضمار فيه ضرب من التعسف وترك الظاهر الذي يدعوه المعنى إلى نفسه إلى الباطن الذي يجفو عنه وترك الحق الأبلج إلى الباطل اللجلج[٥].

وقال الشنقيطي: ومما لا شك فيه أن ما لا يحتاج إلى تقدير أرجح وأولى مما يحتاج إلى تقدير[٦].

٢ ـ قاعدة: (توحيد مرجع الضمائر في السياق الواحد أولى من تفريقها)[٧].

---

(١) قواعد الترجيح عند المفسرين ٢/ ٤٥١ (مرجع سابق).

(٢) الكشاف ٢/ ٤٧٧ (مرجع سابق).

(٣) مفاتيح الغيب ٦/ ٤٣.

(٤) قواعد الترجيح عند المفسرين ٢/ ٥٩٣ (مرجع سابق).

(٥) الكشاف ٤/ ٨ (مرجع سابق).

(٦) أضواء البيان ٧/ ١٣٠ (مرجع سابق).

(٧) قواعد الترجيح ٢/ ٦١٣ (مرجع سابق).

قال ابن عطية في معرض كلامه لتضعيف أحد الأقوال في التفسير المخالفة لهذه القاعدة: وهذا غير قوي؛ لأنه يفرق الضمائر ويشعب المعنى[1].

وقال الزركشي: إذا اجتمع ضمائر فحيث أمكن عودها لواحد فهو أولى من عودها لمختلف[2].

إلى غير ذلك من الأمثلة التي توضح استمداد قواعد الترجيح في التفسير من اللغة العربية.

ثالثاً ـ أصول الفقه:

الفقه هو معرفة الأحكام الشرعية، وأما أصوله فهي أدلته، أو هي العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه، وقيل: هي طريق الفقه التي يؤدي الاستدلال بها إلى معرفة الأحاكم الشرعية. ولا شك أن علم أصول الفقه والأحكام من أجل علوم الإسلام[3]، ومن قواعد الترجيح المستمدة من أصول الفقه:

١ ـ قاعدة: (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)[4].

قال الشنقيطي مقرراً هذه القاعدة: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما أوضحنا أدلته من السنة الصحيحة مراراً، والعلم عند الله تعالى[5].

وقال ابن عطية في تفسير قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُم بِٱلَّيْلِ

---

(١) المحرر الوجيز ٨/٥ ابن عطية الأندلسي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ لبنان، ١٤١٣هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد.

(٢) البرهان ٣٥/٤ (مرجع سابق).

(٣) انظر: المحصول لابن العربي ص٢١ دار النشر: دار البيارق ـ عمان، ١٤٢٠هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: حسين علي اليدري، سعيد فودة، التقرير والتحبير ٣/١ (مرجع سابق)، وقواطع الأدلة في الأصول ٢١/١ السمعاني، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١٨هـ، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي؛ قواعد الفقه للبركتي ص١٨٢ (مرجع سابق).

(٤) قواعد الترجيح ٥٤٥/٢ (مرجع سابق).

(٥) أضواء البيان ٤٢٧/٥ (مرجع سابق).

وَٱلنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٧٤﴾﴾ [البقرة: ٢٧٤]: والآية وإن كانت نزلت في علي رضي الله عنه فمعناها يتناول كل من فعل فعله[١].

٢ ـ قاعدة: (إذا دار اللفظ بين أن يكون مقيداً أو مطلقاً فإنه يحمل على إطلاقه)[٢].

استعمل الفخر الرازي هذه القاعدة في الترجيح في تفسيره، فبعد أن اختار ما ترجحه هذه القاعدة، قال معللاً لاختياره: والقول الأول أولى؛ لأن اللفظ مطلق فتخصيصه ببعض الجهات دون البعض ترجيح من غير مرجح وهو غير جائز[٣].

وقد استعمل هذه القاعدة الجصاص في الترجيح فقال: وقد أطلق الله تعالى ذكر الاعتكاف ولم يحده بوقت ولم يقدره بمدة فهو على إطلاقه، وغير جائز تخصيصه بغير دلالة والله أعلم[٤].

رابعاً ـ القواعد الفقهية:

علم الفقه سبق تعريفه، ومن أهم أنواعه معرفة القواعد الفقهية والضوابط الشرعية التي يخرج عليها المسائل[٥]، ومن قواعد الترجيح المستمدة من القواعد الفقهية:

١ ـ قاعدة: (الأصل في الأوامر أنها للوجوب وفي النواهي أنها للتحريم)[٦].

قرر الطبري في غير موضع من تفسيره هذه القاعدة فقال: وأمر الله فرض

(١) المحرر الوجيز ١/ ٣٧١ (مرجع سابق).
(٢) قواعد الترجيح ٢/ ٥٥٥ (مرجع سابق).
(٣) مفاتيح الغيب ٦/ ٤٤.
(٤) أحكام القرآن ١/ ٣٠٥ الجصاص أبو بكر، دار النشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ١٤٠٥هـ، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي.
(٥) قواعد الفقه للبركتي ص٥٠ (مرجع سابق).
(٦) قواعد الترجيح ٢/ ٥٦٧ (مرجع سابق).

لازم إلا أن تقوم حجة بأنه إرشاد وندب[1].

وقال في موضع آخر: قد بينا من أن كل أمر الله ففرض إلا ما قامت حجته من الوجه الذي يجب التسليم له بأنه ندب وإرشاد[2].

وقال أبو عمر بن عبد البر: إن النهي من قبل الله إذا ورد فحكمه التحريم إلا أن يزيحه عن ذلك دليل يبين المراد منه[3].

وقال القرطبي في تفسير قوله تعالى: ﴿فَٱفۡعَلُواْ مَا تُؤۡمَرُونَ﴾ [البقرة: ٦٨]: وهذا يدل على أن مقتضى الأمر الوجوب كما تقوله الفقهاء، وهو الصحيح على ما هو مذكور في أصول الفقه[4].

وقال الشنقيطي مقرراً هذه القاعدة: وصيغة الأمر تقتضي الوجوب ما لم يقم دليل صارف عن ذلك وقد دل على اقتضائها الوجوب الشرع واللغة[5].

وقال في موضع آخر: وصيغة الأمر المجردة عن القرائن تقتضي الوجوب كما أوضحناه في مواضع من هذا الكتاب المبارك، وصيغة النهي كذلك تقتضي التحريم[6].

خامساً ـ علوم الحديث.

علم الحديث علم شريف وهو بيان طريق خير الخلق يعرف به جوامع الكلم ويدور عليه رحى الشرع، وقيل في تعريفه: علم الحديث هو معرفة القواعد المعرفة بحال الراوي والمروي، وقيل: علم بقوانين يعرف بها أحوال السند والمتن[7]، ومن قواعد الترجيح المستمدة من علوم الحديث:

---

(١) جامع البيان ٣/ ١٢٠ (مرجع سابق).
(٢) جامع البيان ٣/ ١٣٤ (مرجع سابق).
(٣) التمهيد ٤/ ١٤١ (مرجع سابق).
(٤) الجامع لأحكام القرآن ١/ ٤٤٩ (مرجع سابق).
(٥) أضواء البيان ٤/ ٤٢٧ (مرجع سابق).
(٦) المرجع السابق ٥/ ٥٤٢.
(٧) انظر: المنهل الروي ص١٠٥ لابن جماعة، دار النشر: دار الفكر ـ دمشق، ١٤٠٦هـ، الطبعة الثانية، تحقيق: د. محي الدين عبد الرحمٰن رمضان، فتح المغيث =

١ ـ قاعدة: (إذا ثبت الحديث وكان نصاً في تفسير الآية فلا يصار إلى غيره)[1].

اعتمد هذه القاعدة الكثير من العلماء منهم:

ابن جزي، ذكر مضمون هذه القاعدة في وجوه الترجيح التي قررها في مقدمة تفسيره، قال: وأما وجوه الترجيح هي اثني عشر... الثاني: حديث النبي ﷺ فإذا ورد عنه عليه السلام تفسير شيء من القرآن عولنا عليه لا سيما إن ورد في الحديث الصحيح[2].

وقال الألوسي في تفسيره راداً على من لم يعتمد تفسير النبي ﷺ: «إن كان قد بلغه ما صح عن رسول الله ﷺ وإلا فقد تجاسر على تفسير كتاب الله تعالى مع الجهل بأحاديث رسول الله ﷺ، وهل بعد قول رسول الله ﷺ الصادق الأمين قول لقائل أو قياس»[3].

٢ ـ قاعدة: (إذا ثبت الحديث وكان في معنى أحد الأقوال فهو مرجح له على ما خالفه)[4]. وممن اعتمد هذه القاعدة، ورجح بمضمونها: الطبري، قال في معرض ترجيحه لأحد الأقوال: والصواب من القول في ذلك عندي ما قاله هؤلاء، وهو أن الكلالة الذين يرثون الميت من عدا ولده ووالده، وذلك لصحة الخبر الذي ذكرناه عن جابر بن عبد الله[5].

وابن عطية، قال: ويقوي ذلك قول النبي ﷺ[6].

= ١/ ١٠ السخاوي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ لبنان، ١٤٠٣هـ، الطبعة الأولى؛ قواعد التحديث ص٤٦، ص٧٥ (مرجع سابق).

(١) قواعد الترجيح ١/ ١٩١ (مرجع سابق).

(٢) التسهيل ١/ ٩ (مرجع سابق).

(٣) روح المعاني ١/ ٩٦ (مرجع سابق).

(٤) انظر: جامع البيان ٤/ ٢٨٦ (مرجع سابق)؛ المحرر الوجيز ١/ ٣٦٥ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح ١/ ٢٠٦ (مرجع سابق).

(٥) جامع البيان ٤/ ٢٨٦ (مرجع سابق).

(٦) المحرر الوجيز ١/ ٣٦٥ (مرجع سابق).

سادساً ـ علوم القرآن.

ومن قواعد الترجيح المستمدة من علوم القرآن:

١ ـ قاعدة: (إذا صح سبب النزول الصريح فهو مرجح لما وافقه من أوجه التفسير)[١].

اعتمد مضمون هذه القاعدة أئمة التفسير، منهم:

ابن العربي، في تفسير قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ ۗ وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَـٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰ ۗ وَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَٰبِهَا ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٨٩﴾﴾ [البقرة: ١٨٩] قال بعد أن ذكر الخلاف في تفسير الآية: وحقيقة هذه الآية البيوت المعروفة بدليل ما روي في سبب نزولها من طرق متعددة[٢].

ومنهم الشوكاني، قال في سبب ترجيحه لأحد الأقوال: والأول أولى بدليل سبب النزول[٣].

٢ ـ قاعدة: (إذا ثبتت القراءة فلا يجوز ردها أو رد معناها وهي بمنزلة آية مستقلة)[٤].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية بعد أن ذكر بعض القراءات الثابتة:

فهذه القراءات التي يتغاير فيها المعنى كلها حق، وكل قراءة منها مع القراءة الأخرى بمنزلة الآية مع الآية، يجب الإيمان بها كلها واتباع ما تضمنته من المعنى علماً وعملاً، لا يجوز ترك موجب إحداهما لأجل الأخرى ظناً أن ذلك تعارض[٥].

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب ١٠/١٧، المحرر الوجيز ٢/٤٩٨ (مرجع سابق)؛ فتح القدير ٤/١٦ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح للحربي ١/٢٤١ (مرجع سابق).

(٢) أحكام القرآن لابن العربي ١/١٤٣، دار النشر: دار الفكر للطباعة والنشر ـ لبنان، تحقيق: محمد عبد القادر عطا.

(٣) فتح القدير ٤/١٦ (مرجع سابق).

(٤) قواعد الترجيح ١/٨٩ (مرجع سابق).

(٥) الفتاوى ١٣/٣٩١، ٣٩٢ (مرجع سابق).

وقال الشنقيطي:

وقد قدمنا في ترجمة هذا الكتاب المبارك أن القراءتين المختلفتين يحكم لهما بحكم الآيتين[1].

سابعاً ـ استقراء ترجيحات أئمة التفسير:

يجد المتتبع لأقوال المفسرين ترجيحات واختيارات، وأنها مبنية على تعليلات واستدلالات علمية وجيهة، معينة على الفهم الصحيح لمدلول الآية، صالحة أن تكون هذه التعليلات والاستدلالات قواعد ترجيحية، تجد ذلك عندما يرجح المفسر قولاً يذكر بعده السبب الموجب للترجيح عنده، فيقول مثلاً: لأن الحقيقة مقدمة على المجاز، أو لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، أو غير ذلك.

فإذا تتبعنا تفسير الطبري كمثال لهذا، نجد كماً كبيراً من القواعد أشار إليها، إما بنصها وفصها، وإما بمعناها وفحواها، أو مرجحاً بمقتضاها.

وقد استخرج أحد الباحثين[2] من كلام الطبري في تفسيره بعد أن تتبع جزءاً منه مجموعة من القواعد:

منها قواعد متعلقة بالسياق القرآني، مثل:

ـ الأصل حمل نصوص الوحي على ظاهرها إلا لدليل.

ـ من ادعى في التنزيل ما ليس في ظاهره كلف البرهان على دعواه.

ـ إدخال الكلام في معاني ما قبله وما بعده أولى من الخروج به عنهما إلا بدليل يجب التسليم له.

وقواعد متعلقة بالاستعمال العربي والنحوي، مثل:

---

(١) أضواء البيان ٦/٣٠٨ (مرجع سابق).

(٢) في رسالة دكتوراه، أعدها: عبد الحميد السحيباني، بعنوان: ترجيحات الإمام الطبري في تفسيره، من قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْدُودَٰتٍ﴾ من سورة البقرة، حتى قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ من سورة النساء، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين ١٤٢٠هـ، مقتسماً الموضوع مع د. حسين الحربي.

ـ يجب حمل كلام الله تعالى على المعروف من كلام العرب دون الشاذ والضعيف والمنكر.

ـ توحيد مرجع الضمائر في السياق الواحد أولى من تفريقها.

ـ الأصل في استعمال (من) الموصولة أنها للعاقل و(ما) لغير العاقل.

وقواعد متعلقة بالعموم والخصوص، مثل:

ـ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

ـ إن كل اسم معرفة ذي أفراد يفيد العموم.

وقاعدة متعلقة بالمطلق والمقيد، وقاعدة متعلقة بالمبهم والمبين، إلى غير ذلك من القواعد التي استخرجها باحث واحد في جزء من تفسير الطبري.

وكذلك من القواعد التي تم استخراجها من ترجيحات ابن كثير في تفسيره: قواعد متعلقة بالكتاب والسنة، وقواعد متعلقة بأقوال الصحابة والتابعين، وقواعد متعلقة بالسياق، وغير ذلك[١].

ومن القواعد التي تم استخراجها من ترجيحات ابن عطية في تفسيره: قواعد متعلقة بالقراءات، وقواعد متعلقة باللغة، وغير ذلك[٢]، واستخرج مجموعة من الباحثين مجموعة من القواعد من خلال استقراء ترجيحات المفسرين كترجيحات ابن جزي[٣]، وابن تيمية[٤]، والبغوي[٥]،

---

(١) ترجيحات الحافظ ابن كثير لمعاني الآيات في تفسيره، رسالة دكتوراه، لعبد الله العواجي ـ الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ـ كلية القرآن الكريم ـ ١٤٢٠هـ.

(٢) ترجيحات ابن عطية في تفسيره، رسالة دكتوراه، أعدها: عبد العزيز الخليفة ـ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ـ كلية أصول الدين بالرياض، ١٤٢١هـ.

(٣) قواعد الترجيح عند ابن جزي في تفسيره، رسالة لنيل درجة الماجستير، لعبد الله الجمعان، جامعة الملك سعود بالرياض، كلية التربية ـ قسم الثقافة الإسلامية ـ ١٤٢١هـ.

(٤) اختيارات ابن تيمية في التفسير، من أول سورة الفاتحة إلى آخر سورة الأنبياء، رسالة لنيل درجة الدكتوراه، لمحمد هندي ـ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ـ كلية أصول الدين بالرياض، ١٤٢١هـ.

(٥) ترجيحات البغوي في تفسيره، رسالة لنيل درجة الماجستير من جامعة الإمام، أعدها: فهد الدوسري، ١٤٢٥هـ.

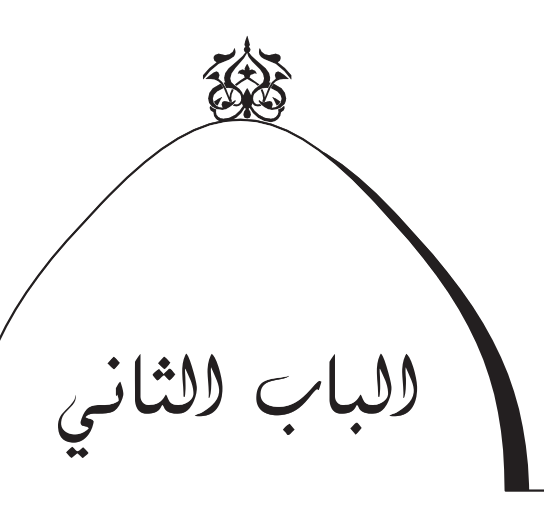
والشوكاني[1]، والشنقيطي[2]، وغيرهم.

إن هذه الإشارات إلى هذه القواعد المستخرجة من استقراء ترجيحات أئمة التفسير، تارة يكون المفسر نص عليها، وتارة يكون عمل بمقتضاها، تصلح أن تصاغ بقاعدة، هذه القواعد تعطي دلالة على مكان مظان استمداد قواعد الترجيح عند المفسرين، ولو تضافرت الجهود لتتبع ترجيحات أئمة التفسير لخرجنا بموسوعة علمية من قواعد الترجيح.

---

(١) اختيارات الإمام الشوكاني في التفسير، رسالة دكتوراه، أعدها: علي السناني ـ الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ـ ١٤١٨هـ.

(٢) ترجيحات الشنقيطي في تفسيره، رسالة لنيل درجة الماجستير، أعدها: تركي الهويمل، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ـ كلية أصول الدين بالرياض، ١٤٢٢هـ.



الباب الثاني

قواعد الترجيح المتعلقة بالنص القرآني





الفصل الأول

قواعد الترجيح
المتعلقة بذات النص القرآني



المبحث الأول

قاعدة:

الأصل عدم النسخ،

ما لم يقم دليل صحيح صريح على خلاف ذلك

التعريف بالقاعدة:

النسخ هو: رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم بخطاب متراخ عنه[(١)].

وعرف الرازي النسخ في اللغة وفي اصطلاح العلماء، فقال: النسخ في أصل اللغة بمعنى إبطال الشيء[(٢)].

وقال: اعلم أن الناسخ في اصطلاح العلماء: عبارة عن طريق شرعي يدل على أن الحكم الذي كان ثابتاً بطريق شرعي لا يوجد بعد ذلك، مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً[(٣)].

وقد ناقش الرازي مسألة النسخ، مناقشة فاحصة، ذكر فيها حقيقة النسخ والاتفاق على وقوعه في القرآن، وأقسام المنسوخ، مع بيانه الحجج والأدلة، وقال:

اتفقوا على وقوع النسخ في القرآن[(٤)].

وخالف أبو مسلم بن بحر الأصفهاني وساق أدلة وحججاً واهية ليس هذا محل ذكرها.

---

(١) روضة الناظر ١/ ٦٩ (مرجع سابق).
(٢) مفاتيح الغيب ٣/ ٢٠٥.
(٣) مفاتيح الغيب ٣/ ٢٠٦.
(٤) مفاتيح الغيب ٣/ ٢٠٧.

وذكر الرازي سبب إطنابه في ذكر الدلائل على وقوع النسخ، فقال:

وإنما أطنبنا في هذه الدلائل؛ لأن كل واحد منها يدل على وقوع النسخ في الجملة[1].

وقال الرازي في موضع آخر: النسخ عندنا جائز عقلاً واقع سمعاً، خلافاً لليهود، فإن منهم من أنكره عقلاً ومنهم من جوزه عقلاً لكنه منع منه سمعاً، ويروى عن بعض المسلمين إنكار النسخ، واحتج الجمهور من المسلمين على جواز النسخ ووقوعه؛ لأنه الدلائل دلت على نبوة محمد ﷺ ونبوته لا تصح إلا مع القول بنسخ شرع من قبله فوجب القطع بالنسخ[2].

وبين الرازي حقيقة النسخ أنه ليس بتبديل، فقال:

فالنسخ في الحقيقة ليس بتبديل؛ لأن المنسوخ ثابت في وقته إلى وقت طريان الناسخ فالناسخ كالغاية[3].

وذكر أقسام المنسوخ، إما أن يكون هو الحكم فقط أو التلاوة فقط أو هما معاً[4].

مفهوم النسخ عند السلف:

كان للسلف مفهوم خاص للنسخ مغاير لما استقر عليه الأمر بعد ذلك في هذا المصطلح، فقد كان أعم ـ عند المتقدمين ـ منه في كلام الأصوليين والفقهاء والمحَدِّثين، فكل تغيير في أحوال النص اعتبره السلف نسخاً، سواء كان تقييداً لمطلق، أو تخصيصاً لعام، أو بياناً لمبهم أو مجمل، أو استثناء، كل ذلك عندهم داخل في مفهوم النسخ.

وقال الإمام الشاطبي في ذلك:

وذلك أن الذي يظهر من كلام المتقدمين أن النسخ عندهم في الإطلاق

---

(١) مفاتيح الغيب ٣/ ٢٠٧ ـ ٢٠٨.
(٢) مفاتيح الغيب ٣/ ٢٠٦.
(٣) مفاتيح الغيب ٢١/ ٩٨.
(٤) مفاتيح الغيب ٣/ ٢٠٨.

أعم منه في كلام الأصوليين، فقد يطلقون على تقييد المطلق نسخاً، وعلى تخصيص العموم بدليل متصل أو منفصل نسخاً، وعلى بيان المبهم والمجمل نسخاً، كما يطلقون على رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر نسخاً؛ لأن جميع ذلك مشترك في معنى واحد وهو أن النسخ في الاصطلاح المتأخر اقتضى أن الأمر المتقدم غير مراد في التكليف وإنما المراد ما جيء به آخراً.

فالأول: غير معمول به.

والثاني: هو المعمول به.

وهذا المعنى جار في تقييد المطلق، فإن المطلق متروك الظاهر مع مقيده فلا إعمال له في إطلاقه، . . فكأن المطلق لم يفد مع مقيدة شيئاً فصار مثل الناسخ والمنسوخ، وكذلك العام مع الخاص إذ كان ظاهر العام يقتضي شمول الحكم لجميع ما يتناوله اللفظ فلما جاء الخاص أخرج حكم ظاهر العام عن الاعتبار فأشبه الناسخ المنسوخ، إلا أن اللفظ العام لم يهمل مدلوله جملة وإنما أهمل منه ما دل عليه الخاص وبقي السائر على الحكم الأول، والمبين مع المبهم كالمقيد مع المطلق، فلما كان كذلك استسهل إطلاق لفظ النسخ في جملة هذه المعاني لرجوعها إلى شيء واحد[(١)].

فلفظ النسخ عند السلف مجمل فقد كانوا يستعملونه فيما يحتمل دلالة الآية عليه من عموم أو إطلاق أو غير ذلك من تغيير في أحوال النص، كما قال من قال إن قوله: ﴿ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ﴾ [آل عمران: ١٠٢] و﴿وَجَٰهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦۚ﴾ [الحج: ٧٨] نسخ بقوله: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾ [التغابن: ١٦] وليس بين الآيتين تناقض؛ لكن قد يفهم بعض الناس من قوله: ﴿حَقَّ تُقَاتِهِۦ﴾ و﴿حَقَّ جِهَادِهِۦۚ﴾ الأمر بما لا يستطيعه العبد فينسخ ما فهمه هذا[(٢)].

إذا تقرر هذان فليس صحيحاً أن نحاكم أقوالهم على مصطلح نشأ بعدهم، وليس للمتأخر أن ينقل الآثار عنهم في نسخ آية، وهي من قبيل

(١) الموافقات ١٠٨/٣، ١٠٩ (مرجع سابق).

(٢) الفتاوى ١٠١/١٤ (مرجع سابق).

التخصيص أو التقييد أو نحو ذلك، ويحكم عليها بالنسخ على ما اصطلح عليه الأصوليون[1].

أما القاعدة: (الأصل عدم النسخ ما لم يقم دليل صحيح صريح على خلاف ذلك) فصورتها: إذا تنازع المفسرون في آية من كتاب الله تعالى فمدّع عليها النسخ، ومانع منه، فأصح الأقوال المنع منه، إلا بثبوت الدليل الصريح الصحيح بنسخها.

فهذه قاعدة ترجيحية بين الأقوال المختلفة في النسخ وعدمه، فالأصل بقاء الحكم ولا يقال بالنسخ إلا بحجة واضحة ظاهرة قاضية بالنسخ، أما إذا كان الأمر محتملاً فالأصل عدم النسخ[2].

وأعني بالدليل الناسخ: الطرق الصحيحة التي قررها الأصوليون سواء أكان من: الآية نفسها، أو بواسطة النقل الصريح عن الرسول ﷺ، أو حكاية الصحابي للنسخ كأن يقول: (رخص في كذا ثم نهي عنه) ونحو ذلك، دون قوله: (هذا منسوخ)؛ لأن قوله يمثل رأيه، أو إجماع الأمة، أو عن طريق وقوع التعارض الحقيقي مع معرفة التاريخ[3].

واعتمد كثير من العلماء الترجيح بهذه القاعدة، منهم الطبري، فقد قال في تفسيره: فإذا كان قوله ﷻ: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِۚ﴾ [البقرة: ١١٥]

---

(١) انظر: إعلام الموقعين ٢/ ٣١٦ (مرجع سابق)؛ تحفة الطالب ص٤٠٣ ابن كثير، دار النشر: دار حراء، مكة المكرمة، ١٤٠٦هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: عبد الغني بن حميد بن محمود الكبيسي؛ قواعد الترجيح للحربي ١/ ٧٩ (مرجع سابق).

(٢) انظر: المستصفى ١/ ١٥٠ (مرجع سابق)؛ التقرير والتحبير ٢/ ٤١٠ (مرجع سابق)؛ الإحكام للآمدي ٤/ ٢٨١ (مرجع سابق)؛ فتح الباري ٢/ ١٧٦ (مرجع سابق)؛ تحفة الأحوذي ٢/ ٢٩٤ المباركفوري، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت؛ سبل السلام ٣/ ٣٤ (مرجع سابق)؛ نيل الأوطار ٣/ ٢١٠ الشوكاني، دار النشر: دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣م؛ قواعد الترجيح للحربي ١/ ٧٢ (مرجع سابق).

(٣) انظر: روضة الناظر ١/ ٨٩ (مرجع سابق)؛ الإحكام لابن حزم ٤/ ٤٨٤، دار النشر: دار الحديث ـ القاهرة، ١٤٠٤هـ، الطبعة الأولى؛ مناهل العرفان ٢/ ١٥٠ (مرجع سابق).

محتملاً ما ذكرنا من الأوجه لم يكن لأحد أن يزعم أنها ناسخة أو منسوخة إلى بحجة يجب التسليم لها؛ لأن الناسخ لا يكون إلا بمنسوخ ولم تقم حجة يجب التسليم لها[1].

فإذا أمكن العمل بالآيتين فلا معنى للقول بالنسخ؛ لأن النسخ إنما يكون لشيء قاطع، كما يذكر القرطبي[2].

فلا يجوز لمفسر أن يقول في شيء من القرآن هذا منسوخ إلا بيقين، فكل ما أنزل الله تعالى في القرآن فيجب اتباعه، فمن قال في شيء من ذلك إنه منسوخ فإنه يلزم منه ألا يطاع ذلك الأمر وأسقط لزوم اتباعه وهذه معصية لله تعالى، إلا أن يقوم برهان على صحة قوله: وإلا فهو مفتر مبطل، ومن استجاز خلاف ذلك فقوله يؤول إلى إبطال الشريعة كلها، وكل ما ثبت بيقين فلا يبطل بالظنون ولا يجوز أن تسقط طاعة أمر أمرنا به الله تعالى ورسوله إلا بيقين نسخ لا شك فيه[3].

وينص الشوكاني بعد أن ذكر من يرى النسخ في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ شَهَٰدَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ حِينَ ٱلْوَصِيَّةِ ٱثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ﴾ [المائدة: ١٠٦]، على أن الآية محكمة ويرجح هذا القول، لعدم وجود دليل صحيح يدل على النسخ[4] فالثابت بشرعنا شرع لنا إلا بدليل على النسخ[5].

ويضعف الرازي بهذه القاعدة القول بالنسخ عند إمكان حمل الآية على وجوه لا يتطرق إليها النسخ، يوضح ذلك المثال التالي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ ۖ قُلْ مَآ أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ وَٱلْيَتَٰمَىٰ

(١) جامع البيان ١/ ٥٠٥ (مرجع سابق).
(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن ١٦/ ٢٢٨ (مرجع سابق).
(٣) انظر: كلام ابن حزم في ذلك في كتابه: الإحكام ٤/ ٤٨٤ (مرجع سابق).
(٤) فتح القدير ٢/ ٨٦ (مرجع سابق).
(٥) انظر: أضواء البيان ٢/ ٢١٦ (مرجع سابق)، وممن اعتمد هذه القاعدة في الترجيح الألوسي في روح المعاني ٨/ ٤٦ (مرجع سابق).

وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِۗ وَمَا تَفْعَلُواْ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ ﴿٢١٥﴾﴾ [البقرة: ٢١٥].

□ **قال الرازي:** قال بعضهم: هذه الآية منسوخة بآية المواريث. وهذا ضعيف. ثم ذكر التعليل، فقال: لأنه يحتمل حمل هذه الآية على وجوه لا يتطرق النسخ إليها:

أحدها: قال أبو مسلم: الإنفاق على الوالدين واجب عند قصورهما عن الكسب والملك والمراد بالأقربين الولد وولد الولد، وقد تلزم نفقتهم عند فقد الملك، وإذا حملنا الآية على هذا الوجه فقول من قال: إنها منسوخة بآية المواريث لا وجه له؛ لأن هذه النفقة تلزم في حال الحياة، والميراث يصل بعد الموت، وأيضاً فما يصل بعد الموت لا يوصف بأنه نفقة.

وثانيها: أن يكون المراد من أحب التقرب إلى الله تعالى في باب النفقة فالأولى له أن ينفقه في هذه الجهات، فيقدم الأولى فالأولى فيكون المراد به التطوع.

وثالثها: أن يكون المراد الوجوب فيما يتصل بالوالدين والأقربين من حيث الكفاية وفيما يتصل باليتامى والمساكين مما يكون زكاة.

ورابعها: يحتمل أن يريد بالإنفاق على الوالدين والأقربين ما يكون بعثاً على صلة الرحم وفيما يصرفه لليتامى والمساكين ما يخلص للصدقة فظاهر الآية محتمل لكل هذه الوجوه من غير نسخ[١].

أقوال العلماء في تفسير هذه الآية:

اختلف أهل العلم في هذه الآية على أقوال:

القول الأول: منسوخة بآية المواريث[٢]، وعن السدي[٣] هي منسوخة

---

(١) مفاتيح الغيب ٦/ ٢٢.

(٢) مفاتيح الغيب ٦/ ٢٢.

(٣) إسماعيل بن عبد الرحمٰن بن أبي ذؤيب السدي الإمام أبو محمد السدي الكبير، لقب السدي لأنه كان يجلس بالمدينة في مكان يقال له السد وتوفي سنة سبع وعشرين ومائة؛ الوافي بالوفيات ٩/ ٨٥، ٨٦ (مرجع سابق).

بفرض الزكاة[١]، قال السدي: نزلت قبل فرض الزكاة، ثم نسختها آية الزكاة المفروضة[٢]. وهو مروي عن ابن مسعود[٣]، وابن عباس رضي الله عنهما[٤]، وأكثر علماء التفسير على أن هذه الآية منسوخة[٥].

القول الثاني: هذه الآية محكمة وليست بمنسوخة[٦]، وبه قال الحسن البصري[٧]، وابن جريج[٨] وهو الذي يرجحه الرازي[٩].

واتفق ترجيح الرازي مع ابن الجوزي[١٠]، والجصاص[١١]، وابن العربي[١٢].

مناقشة الأقوال والأدلة:

من ذهب إلى القول الأول يرى أنه يوم نزلت هذه الآية لم تكن زكاة،

---

(١) الكشاف ١/ ٢٨٤ (مرجع سابق).

(٢) تفسير الثعالبي ١/ ١٦٥، دار النشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت.

(٣) زاد المسير ١/ ٢٣٤ ابن الجوزي، دار النشر: المكتب الإسلامي ـ بيروت، ١٤٠٤هـ، الطبعة الثالثة ـ عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب ابن الإمام الحبر فقيه الأمة أبو عبد الرحمٰن الهذلي المكي المهاجري البدري كان من السابقين الأولين، مات بالمدينة ودفن بالبقيع سنة اثنتين وثلاثين؛ سير أعلام النبلاء ١/ ٤٩٩ (مرجع سابق).

(٤) نواسخ القرآن لابن الجوزي ١/ ٧٩، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤٠٥هـ، الطبعة الأولى.

(٥) زاد المسير ١/ ٢٣٤ (مرجع سابق).

(٦) تفسير السمرقندي ١/ ١٦٨، دار النشر: دار الفكر ـ بيروت، تحقيق: د. محمود مطرجي.

(٧) زاد المسير ١/ ٢٣٤ (مرجع سابق)؛ أحكام القرآن للجصاص ١/ ٣٩٩ (مرجع سابق). الحسن بن أبي الحسن يسار أبو سعيد الأنصاري مولى زيد بن ثابت، مات الحسن في رجب سنة عشر ومئة؛ سير أعلام النبلاء ٤/ ٥٨٧ (مرجع سابق).

(٨) الجواهر الحسان ١/ ١٦٥ (مرجع سابق) ابن جريج هو أبو الوليد عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج الرومي القرشي بالولاء المكي، كان أحد أوعية العلم عالم مكة مولده بعد سنة سبعين، وتوفي سنة خمسين ومائة؛ الوافي بالوفيات ١٩/ ١١٩ (مرجع سابق).

(٩) مفاتيح الغيب ٦/ ٢٢.

(١٠) زاد المسير ١/ ٢٣٤ (مرجع سابق).

(١١) أحكام القرآن للجصاص ١/ ٣٩٩ (مرجع سابق).

(١٢) أحكام القرآن لابن العربي ١/ ٢٠٤ (مرجع سابق).

وإنما نفقة الرجل على أهله، والصدقة يتصدقون بها فنسختها الزكاة[1].

واستدل أصحاب القول الثاني بما يلي:

قالوا: ليس في الآية ما ينافيه فرض الزكاة لينسخ به[2].

وقال ابن جريج وغيره: هي ندب، والزكاة غير هذا الإنفاق وعلى هذا لا نسخ فيها[3].

وقال بعضهم: هذه الآية ليست بمنسوخة وإنما فيها بر الوالدين وصلة الأرحام[4].

وقيل: أراد به التطوعات والصدقات جعلها للوالدين والأقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل[5]، كما قال ابن زيد[6] هي في النوافل، قال ابن الجوزي تعقيباً عليه: وهذا الظاهر من الآية؛ لأن ظاهرها يقتضي الندب ولا يصح أن يقال: إنها منسوخة إلا أن يقال: إنها اقتضت وجوب النفقة على المذكورين فيها[7].

وبين ابن الجوزي في معرض مناقشته لمن قال بالنسخ في الآية أن ادعاء النسخ يحتاج إلى نقل، فلما لم ينقل قلنا: بإثبات حكمها، قال ابن الجوزي:

قلت: من قال بنسخها ادعى أنه وجب عليهم أن ينفقوا فسألوا عن وجوه الإنفاق فدلوا على ذلك، وهذا يحتاج إلى نقل، والتحقيق أن الآية عامة في الفرض والتطوع فحكمها ثابت غير منسوخ؛ لأن ما يجب من النفقة على

---

(١) نواسخ القرآن لابن الجوزي ١/ ٧٩ (مرجع سابق).

(٢) إرشاد العقل السليم ١/ ٢١٦؛ أنوار التنزيل ١/ ٤٩٩ (مرجع سابق).

(٣) تفسير الثعالبي ١/ ١٦٥ (مرجع سابق).

(٤) تفسير السمرقندي ١/ ١٦٨ (مرجع سابق).

(٥) تفسير السمعاني ١/ ٢١٥، دار النشر: دار الوطن ـ الرياض، السعودية، ١٤١٨هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم.

(٦) عبد الرحمٰن بن زيد بن أسلم المدني وكان عبد الرحمٰن صاحب قرآن وتفسير جمع تفسيراً في مجلد وكتاباً في الناسخ والمنسوخ توفي سنة اثنتين وثمانين ومئة؛ سير أعلام النبلاء ٨/ ٣٤٩.

(٧) زاد المسير ١/ ٢٣٤ (مرجع سابق).

الوالدين والأقربين إذا كانوا فقراء لم ينسخ بالزكاة، وما يتطوع به لم ينسخ بالزكاة، وقد قامت الدلالة على أن الزكاة لا تصرف إلى الوالدين والولد، وهذه الآية بالتطوع أشبه؛ لأن ظاهرها أنهم طلبوا بيان الفضل في إخراج الفضل فبينت لهم وجود الفضل[1].

وذكر الجصاص أنه ما دام أمكن الجمع بينها، وبين آية الزكاة، فغير جائز الحكم بنسخها، قال: هي ثابتة الحكم عامة في الفرض والتطوع، أما الفرض فلم يرد به الوالدين ولا الولد وإن سلفوا لقيام الدلالة عليه، وأما التطوع فهي عامة في الجميع، ومتى أمكننا استعمالها مع فرض الزكاة فغير جائز الحكم بنسخها، وكذلك حكم سائر الآيات متى أمكن الجمع بين جميعها في أحكامها من غير إثبات نسخ لها لم يجز لنا الحكم بنسخ شيء منها، وليس يمتنع أن يكون المراد به النفقة على الوالدين والأقربين إذا كانوا محتاجين وذلك إذا كان الرجل غنياً[2].

ويرى ابن العربي أن الآية الكريمة محكمة، وأنها مبينة مصارف صدقة التطوع. ثم بين سبب القول بإحكامها فقال:

لأن النسخ دعوى وشروطه معدومة هنا[3].

أما ما قاله السدي من أنه لم يكن يوم نزلت هذه الآية زكاة وإنما كانت نفقة ينفقها الرجل على أهله وصدقة يتصدق بها، ثم نسختها الزكاة، فليس في الآية دلالة على صحة ما قال، وهو قول ممكن أن يكون كما قال وممكن غيره، فيكون قوله ظناً، ونسخ المقطوع بالمظنون غير جائز شرعاً[4]، وقد قال الطبري في قول السدي المتقدم:

فهو قول ممكن أن يكون كما قال وممكن غيره، ولا دلالة في الآية على

---

(١) نواسخ القرآن ١/ ٧٩ (مرجع سابق).
(٢) أحكام القرآن للجصاص ١/ ٣٩٩ (مرجع سابق).
(٣) أحكام القرآن ١/ ٢٠٤ (مرجع سابق).
(٤) الإبهاج ٢/ ٣٢٥ (مرجع سابق).

صحة ما قال: لأنه ممكن أن يكون قوله: ﴿قُلْ مَآ أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾ الآية. حثاً من الله جل ثناؤه على الإنفاق على من كانت نفقته غير واجبة من الآباء والأمهات الأقرباء ومن سمى معهم في هذه الآية، وتعريفاً من الله عباده مواضع الفضل التي تصرف فيها النفقات، كما قال في الآية الأخرى: ﴿وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ١٧٧][١].

من خلال ما تقدم، يترجح في ضوء قاعدة المبحث، ما ذهب إليه الرازي ومن قال بقوله ـ إن الآية محكمة ـ فالقاعدة تقضي به؛ لأن الحكم إذا دار بين النسخ والإحكام، فالقول بالإحكام مقدم؛ لأنه الأصل، ولا ننتقل عنه إلا بدليل صحيح صريح، ولا دليل لمن ادعى النسخ نحكم به، فالنسخ دعوى وشروطه معدومة هنا، ويحتمل حمل هذه الآية على وجوه لا يتطرق النسخ إليها كما ذكرها الرازي[٢].

في المثال السابق تبين لنا صنيع الرازي في الجمع بين الآيات ليبقى على الأصل في عدم النسخ، وكان المثال في القسم الذي اشتهر أنه من تأليف الرازي، وهو ما كان قبل سورة الأنبياء، فهل يختلف هذا الأمر في القسم الآخر والذي قيل: إنه أتمه غير الرازي؟ أو يتفق، فيؤيد وجوهاً لا يتطرق النسخ إليها كما في المثال السابق؟

ننظر في تفسير قوله تعالى: ﴿فَٱصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا ۝٥﴾ [المعارج: ٥].

□ **قال الرازي:** قال المفسرون هذه الآية إنما نزلت قبل آية القتال، ثم نسخت بالأمر بالقتال، وقال آخرون: بل ذلك هو الأخذ بإذن الله فيما يكون أدعى إلى القبول فلا يرد النسخ في مثله، وهذا أصح[٣].

نرى في المثال السابق صنيع الرازي لم يختلف عن القسم الأول

---

(١) جامع البيان ٢/ ٣٤٤ (مرجع سابق).
(٢) مفاتيح الغيب ٦/ ٢٢.
(٣) مفاتيح الغيب ٣٠/ ١٥٩.

المشتهر بأنه له، حيث يرجح القول الذي لا يتطرق النسخ له[1].

ونرى قاعدة المبحث هنا تتعاضد أحياناً مع قواعد أخرى في الدلالة على أصح الأقوال، فهل يذكر الرازي ما يعضد القاعدة من قواعد أخرى؟

يتبين ذلك في تفسيره قول الله تعالى: ﴿وَقُل رَّبِّ ٱرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾ [الإسراء: ٢٤].

◻ **قال الرازي:** اختلف المفسرون في هذه الآية على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنها منسوخة بقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن يَسۡتَغۡفِرُواْ لِلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [التوبة: ١١٣] فلا ينبغي للمسلم أن يستغفر لوالديه إذا كانا مشركين ولا يقول رب ارحمهما.

والقول الثاني: أن هذه الآية غير منسوخة، ولكنها مخصوصة في حق المشركين.

◻ **قال الرازي:** وهذا أولى من القول الأول؛ لأن التخصيص أولى من النسخ[2].

أقوال العلماء في تفسير الآية:

القول الأول: أنها منسوخة بقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن يَسۡتَغۡفِرُواْ لِلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [التوبة: ١١٣] فلا ينبغي للمسلم أن يستغفر لوالديه إذا كانا مشركين ولا يقول رب ارحمهما، فالآية في ظاهرها عامة في كل الآباء[3]، والدعاء مطلق[4]، وهذا مروي عن ابن عباس[5] والحسن[6].

القول الثاني: أن هذه الآية غير منسوخة ولكنها مخصوصة في حق المشركين. وهو الذي ذهب إليه الرازي[7].

---

(١) ومن الأمثلة كذلك. انظر: مفاتيح الغيب ٢٣/ ٦٤؛ سورة الحج ٢٧/ ٢١٠؛ سورة الزخرف ٢٨/ ٢٣٢؛ سورة الطور.

(٢) مفاتيح الغيب ٢٠/ ١٥٣.

(٣) جامع البيان ١٥/ ٦٧ (مرجع سابق).

(٤) زاد المسير ٥/ ٢٥ (مرجع سابق).

(٥) جامع البيان ١٥/ ٦٧ (مرجع سابق).

(٦) زاد المسير ٥/ ٢٥ (مرجع سابق).

(٧) مفاتيح الغيب ٢٠/ ١٥٣.

ومن اتفق قوله مع ما ذهب إليه الرازي: ابن الجوزي[1]، والنسفي[2]، والجصاص[3]، والمقرئ[4]، والنحاس[5].

ومن اختلف رأيه مع قول الرازي: قتادة السدوسي[6]، وابن البازري[7].

مناقشة الأقوال والأدلة:

يرى أصحاب القول الأول أن هذا دعاء مطلق نسخ منه الدعاء لأهل الشرك بقوله: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن يَسۡتَغۡفِرُواْ لِلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [التوبة: ١١٣][8] وأن الآية مجملة ولا يجوز لمن كان أبواه مشركين أن يترحم عليهما، ولكن ليخفض لهما جناح الذل من الرحمة وليقل لهما قولاً معروفاً[9]. ويرى أصحاب القول الثاني أن الآية محكمة مستثنى منها الكفار فلا يجوز أن يترحم على كافر ولا يستغفر له حياً كان أو ميتاً، فهذه الآية وإن كان ظاهرها عاماً في كل الآباء، فإنها تحتمل غير معنى النسخ بأن يكون تأويلها على الخصوص والتخصيص أولى من النسخ، فيترجح عليه، والقاعدة: (إذا وقع التعارض بين احتمال النسخ واحتمال التخصيص، فالتخصيص أولى)[10].

---

(١) زاد المسير ٥/ ٢٥ (مرجع سابق).

(٢) تفسير النسفي ٢/ ٢٨٤ بدون اسم الناشر.

(٣) أحكام القرآن ٥/ ٢٠ (مرجع سابق).

(٤) الناسخ والمنسوخ للمقري ص١١٥، دار النشر: المكتب الإسلامي ـ بيروت، ١٤٠٤هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: زهير الشاويش، محمد كنعان.

(٥) الناسخ والمنسوخ للنحاس ص٥٤٦، دار النشر: مكتبة الفلاح ـ الكويت، ١٤٠٨هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. محمد عبد السلام محمد.

(٦) الناسخ والمنسوخ لقتادة السدوسي ص٤٤، دار النشر: مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٤٠٤هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. حاتم صالح الضامن.

(٧) ناسخ القرآن ومنسوخه ص٣٩.

(٨) زاد المسير ٥/ ٢٥ (مرجع سابق).

(٩) الناس والمنسوخ للنحاس ص٥٤٦ (مرجع سابق).

(١٠) انظر: مفاتيح الغيب ٥/ ٥٣، ٥/ ١١١؛ البحر المحيط في أصول الفقه ١/ ٥٩٤ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح ١/ ٨٥ (مرجع سابق).

وقال السمعاني: إن القول بالنسخ من غير دليل على النسخ باطل، والقول بترجيح الخاص على العام فيما تناولاه مانع من قيام دليل النسخ[1].

فيكون معنى الكلام: وقل رب ارحمهما إذا كانا مؤمنين كما ربياني صغيراً فتكون مراداً بها الخصوص[2]، وهذا العام دخله التخصيص بقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن يَسۡتَغۡفِرُواْ لِلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [التوبة: ١١٣][3].

وإذا قلنا: إن الدعاء للأبوين غير المسلمين نسخ، فقد أقررنا أنه لزم ثم سقط وهذا لا يحل قوله إلا بيقين[4].

فالنبي ﷺ يبين أن الله ﷻ لا يغفر الشرك، ويقول ﷺ في النصارى وهم أهل كتاب: «**لا تبدءوهم بالسلام وإذا لقيتموهم في طريق فاضطروهم إلى أضيقه**»[5] فكيف يستغفر له.

وأيضاً فإن الشرك أعظم الذنوب وأشدها فكيف يدعى لأهله بالمغفرة، ولم يصح أن الله أباح الاستغفار للمشركين ولا فرضه، ولا ينسخ إلا ما أبيح أو فرض.

فأما قول الله ﷻ: ﴿وَمَا كَانَ ٱسۡتِغۡفَارُ إِبۡرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوۡعِدَةٖ وَعَدَهَآ إِيَّاهُ﴾ [التوبة: ١١٤] فقد قيل: إن أباه وعده أن يظهر إسلامه فاستغفر له فلما لم يظهر إسلامه ترك الاستغفار له. فإن قيل: فما معنى ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن يَسۡتَغۡفِرُواْ لِلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [التوبة: ١١٣] فهل يكون هذا في العربية إلا بعد الاستغفار؟ قيل في الجواب على ذلك: يجوز أن يكون بعض المسلمين ظن أن هذا جائز فاستغفر لأبويه وهما مشركان فنزل هذا[6].

---

(١) قواطع الأدلة في الأصول ١/ ٢٠٢ (مرجع سابق).
(٢) جامع البيان ٥/ ٦٧ (مرجع سابق).
(٣) زاد المسير ٥/ ٢٥ (مرجع سابق)؛ الناسخ والمنسوخ للكرمي ص١٣٤ (مرجع سابق).
(٤) الإحكام لابن حزم ١/ ٧٨ (مرجع سابق).
(٥) أخرجه مسلم في صحيحه (مرجع سابق) كتاب السلام، باب: النهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام ٤/ ١٧٠٧.
(٦) انظر: الناسخ والمنسوخ للنحاس ص٥٤٦ (مرجع سابق).

قال أبو جعفر فهذا لا يحتاج أن يقال فيه يجوز؛ لأن فيه حديثاً قد غاب عن هذا المجيب ـ ثم ساق بسنده ـ عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: سمعت رجلاً يستغفر لأبويه وهما مشركان فقلت له: أتستغفر لأبويك وهما مشركان فقال: أليس قد استغفر إبراهيم عليه السلام فذكرت ذلك للنبي ﷺ فنزلت: ﴿وَمَا كَانَ ٱسْتِغْفَارُ إِبْرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَهَآ إِيَّاهُ﴾ [التوبة: ١١٤]، وهذا من أحسن ما روي في الآية مع استقامة طريقه وصحة إسناده.

على أنه روي أن رسول الله ﷺ دخل على أبي طالب عند موته وعنده أبو جهل وعبد الله بن أبي أمية بن المغيرة، فقال: يا عم قل: **لا إله إلا الله كلمة أشهد لك بها يوم القيامة**، فقال له أبو جهل وعبد الله بن أبي أمية أترغب عن ملة عبد المطلب، فأقبل النبي ﷺ وهما يعارضانه فكان آخر كلمة قالها على ملة عبد المطلب، وأبى أن يقول: لا إله إلا الله، فقال رسول الله ﷺ: **لأستغفرن لك ما لم أنه عنك**؛ فأنزل الله عز وجل: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن يَسْتَغْفِرُواْ لِلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ١١٣] وأنزل في أبي طالب: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [القصص: ٥٦][(١)].

والحديث الآخر أن النبي ﷺ جلس على قبر بين القبول فبكى حتى ارتفع نحيبه ففزعنا لذلك، فلما قام قال له عمر رضي الله عنه مما بكيت يا رسول الله قال له: **على قبر آمنة بنت وهب، استأذنت ربي** عز وجل **في الاستغفار لها**، قال: **فأنزل علي**: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن يَسْتَغْفِرُواْ لِلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ١١٣]، **فدخلني ما يدخل الولد لوالديه فبكيت**[(٢)].

قال أبو جعفر: وليست هذه الأحاديث متناقضة؛ لأنه يجوز أن تكون الآية نزلت بعد هذا كله، وليس في شيء من الأحاديث أن النبي ﷺ

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (مرجع سابق)، باب الدليل على صحة إسلام من حضره الموت ١/ ٥٤ (٢٤).

(٢) أخرجه الطحاوي في شرح مشكل الآثار، باب مشكل ما قد روي عنه عليه السلام ليوشكن أن ينزل فيكم ابن مريم عليه السلام ٦/ ٢٨٦.

استغفر لمشرك[1].

ثم إن القول بالمعنى المترتب على نسخ الآية، يرده ظاهر القرآن[2] مما ورد من آيات تبين أن الله تعالى لا يغفر الشرك، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ وَمَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفۡتَرَىٰٓ إِثۡمًا عَظِيمًا ﴿٤٨﴾﴾ [النساء: ٤٨] فهذه الآية تؤيد القول بالمعنى المترتب على إحكام قوله تعالى: ﴿وَقُل رَّبِّ ٱرۡحَمۡهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾ [الإسراء: ٢٤]، والقاعدة: (عند تعارض الأقوال في معنى الآية يقدم منها ما أيدته آيات أخرى)[3].

من خلال ما تقدم، يترجح في ضوء هذه القاعدة: (الأصل عدم النسخ ما لم يقم دليل صحيح صريح على خلاف ذلك) وما يعضدها من قاعدة: (إذا وقع التعارض بين احتمال النسخ واحتمال التخصيص فالتخصيص أولى)[4]، وقاعدة: (عند تعارض الأقوال في معنى الآية يقدم منها ما أيدته آيات أخرى)؛ لأن تأييد القرآن له يدل على صحته واستقامته، يترجح ما ذهب إليه الرازي ومن اتفق قوله معه ـ أن الآية محكمة ـ فالقاعدة تقضي به؛ لأن الحكم إذا دار بين النسخ والإحكام، فالقول بالإحكام مقدم؛ لأنه الأصل، ولا ننتقل عنه إلا

---

(١) انظر: الناسخ والمنسوخ للنحاس ص٥٤٦ (مرجع سابق)؛ جامع البيان ١١/ ٤١ (مرجع سابق).

(٢) الناسخ والمنسوخ للنحاس ص٥٤٦ (مرجع سابق).

(٣) ولهذه القاعدة أصل في التفسير النبوي فإن النبي ﷺ استعملها في تفسيره لبعض الآيات ففسر القرآن بالقرآن؛ وصحح فهم الصحابة لآيات بمقتضى هذه القاعدة كالذي جاء في حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، فيما أخرجه البخاري في صحيحه (مرجع سابق) بسنده، قال رضي الله عنه.
لما نزلت ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢] شق ذلك على المسلمين فقالوا: يا رسول الله أينا لا يظلم نفسه قال: «**ليس ذلك إنما هو الشرك ألم تسمعوا ما قال لقمان لابنه وهو يعظه:** ﴿يَٰبُنَيَّ لَا تُشۡرِكۡ بِٱللَّهِۖ إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ﴾ [لقمان: ١٣]». انظر: قواعد الترجيح عند المفسرين، للحربي ١/ ٣١٢، ٣١٣ (مرجع سابق)، وسيأتي مزيد بيان لهذه القاعدة في مبحث مستقل.

(٤) انظر: مفاتيح الغيب ٥/ ٥٣، ٥/ ١١١؛ البحر المحيط في أصول الفقه ١/ ٥٩٤ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح ١/ ٨٥ (مرجع سابق).

بدليل صحيح صريح، ولا دليل لمن ادعى النسخ نحكم به، فالنسخ دعوى وشروطه معدومة هنا، ويحتمل حمل هذه الآية على وجوه لا يتطرق النسخ إليها كالتخصيص.

فالرازي في المثال السابق رجح ما ترجحه قاعدة المبحث هنا وذكر ما يعضدها من قاعدة التخصيص.

ومن استحضار الرازي لقاعدة المبحث، رده القول بالنسخ من غير دليل، كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ وَلۡيَكۡتُب بَّيۡنَكُمۡ كَاتِبُۢ بِٱلۡعَدۡلِۚ وَلَا يَأۡبَ كَاتِبٌ أَن يَكۡتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُۚ فَلۡيَكۡتُبۡ وَلۡيُمۡلِلِ ٱلَّذِي عَلَيۡهِ ٱلۡحَقُّ وَلۡيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ وَلَا يَبۡخَسۡ مِنۡهُ شَيۡـٔٗاۚ فَإِن كَانَ ٱلَّذِي عَلَيۡهِ ٱلۡحَقُّ سَفِيهًا أَوۡ ضَعِيفًا أَوۡ لَا يَسۡتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلۡيُمۡلِلۡ وَلِيُّهُۥ بِٱلۡعَدۡلِۚ وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡۖ فَإِن لَّمۡ يَكُونَا رَجُلَيۡنِ فَرَجُلٞ وَٱمۡرَأَتَانِ مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحۡدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحۡدَىٰهُمَا ٱلۡأُخۡرَىٰۚ وَلَا يَأۡبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُواْۚ وَلَا تَسۡـَٔمُوٓاْ أَن تَكۡتُبُوهُ صَغِيرًا أَوۡ كَبِيرًا إِلَىٰٓ أَجَلِهِۦۚ ذَٰلِكُمۡ أَقۡسَطُ عِندَ ٱللَّهِ وَأَقۡوَمُ لِلشَّهَٰدَةِ وَأَدۡنَىٰٓ أَلَّا تَرۡتَابُوٓاْ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً حَاضِرَةٗ تُدِيرُونَهَا بَيۡنَكُمۡ فَلَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَلَّا تَكۡتُبُوهَاۗ وَأَشۡهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعۡتُمۡۚ وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٞ وَلَا شَهِيدٞۚ وَإِن تَفۡعَلُواْ فَإِنَّهُۥ فُسُوقُۢ بِكُمۡۗ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ٢٨٢ وَإِن كُنتُمۡ عَلَىٰ سَفَرٖ وَلَمۡ تَجِدُواْ كَاتِبٗا فَرِهَٰنٞ مَّقۡبُوضَةٞۖ فَإِنۡ أَمِنَ بَعۡضُكُم بَعۡضٗا فَلۡيُؤَدِّ ٱلَّذِي ٱؤۡتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ وَلۡيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥۗ وَلَا تَكۡتُمُواْ ٱلشَّهَٰدَةَۚ وَمَن يَكۡتُمۡهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٞ قَلۡبُهُۥۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ عَلِيمٞ ٢٨٣﴾ [البقرة: ٢٨٢ ـ ٢٨٣].

□ **قال الرازي:** من الناس من قال هذه الآية ناسخة للآيات المتقدمة الدالة على وجوب الكتابة والإشهاد وأخذ الرهن، واعلم أن التزام وقوع النسخ من غير دليل يلجئ إليه خطأ بل تلك الأوامر محمولة على الإرشاد ورعاية الاحتياط وهذه الآية محمولة على الرخصة وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: ليس في آية المداينة نسخ(١).

أقوال العلماء في تفسير الآية:

القول الأول: أن قوله تعالى: ﴿فَإِنۡ أَمِنَ بَعۡضُكُم بَعۡضٗا فَلۡيُؤَدِّ ٱلَّذِي ٱؤۡتُمِنَ

(١) مفاتيح الغيب ٧/١٠٦.

أَمَنَتَهُۥ﴾ ناسخة للآيات المتقدمة الدالة على وجوب الكتابة والإشهاد وأخذ الرهن، وممن قال بهذا القول: الحسن وابن جريج وابن زيد وغيرهم[1]، وهو مروي عن أبي سعيد الخدري[2].

القول الثاني: أنها محكمة غير منسوخة.

وهو مروي عن ابن عمر[3]، وابن عباس رضي الله عنهم[4]. وهذا الذي ذهب إليه الرازي[5].

وممن اتفق قوله مع ما ذهب إليه الرازي: الطبري[6]، وابن عطية[7]، والجصاص[8]، وابن الجوزي[9]، والشوكاني[10].

ومن يرى النسخ: الواحدي[11]، والمقرئ[12]، والكرمي[13]، وابن حزم[14]، وابن البازري[15].

---

(١) تفسير القرآن العظيم ١/ ٣٣٥ (مرجع سابق).

(٢) الناسخ والمنسوخ للنحاس ص٢٦٧ (مرجع سابق)؛ تفسير ابن كثير ١/ ٣٣٨ (مرجع سابق).

(٣) فهم القرآن للمحاسبي ص٤٣٣ (مرجع سابق).

(٤) أحكام القرآن للجصاص ٢/ ٢٠٥ (مرجع سابق).

(٥) مفاتيح الغيب ٧/ ١٠٦.

(٦) جامع البيان ٣/ ١٢٠ (مرجع سابق).

(٧) المحرر الوجيز ١/ ٣٧٩ (مرجع سابق).

(٨) أحكام القرآن للجصاص ٢/ ٢٠٦ (مرجع سابق).

(٩) ونواسخ القرآن لابن الجوزي ص٩٦ (مرجع سابق).

(١٠) فتح القدير ١/ ٣٠٥ (مرجع سابق).

(١١) الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ١/ ١٩٤، دار النشر: دار القلم، الدار الشامية ـ دمشق، بيروت، ١٤١٥هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: صفوان عدنان داوودي.

(١٢) الناسخ والمنسوخ للمقري ص٥٧ (مرجع سابق).

(١٣) الناسخ والمنسوخ للكرمي ص٧٥، دار النشر: دار القرآن الكريم ـ الكويت، ١٤٠٠هـ، تحقيق: سامي عطا حسن.

(١٤) الناسخ والمنسوخ لابن حزم ص٣٠، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤٠٦هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري.

(١٥) الناسخ والمنسوخ لابن البازري ص٢٧، دار النشر: مؤسسة الرسالة ـ بيروت، =

تحرير محل النزاع:

هذه الآية الكريمة تتضمن الأمر بإثبات الدَّين في كتاب، وإثبات شهادة في البيع والدَّين، واختلف العلماء هل هذا أمر وجوب أم على وجه الاستحباب؟

فذهب الجمهور إلى أنه أمر ندب واستحباب فعلى هذا هو محكم.

وذهبت طائفة إلى أن الكتاب والإشهاد واجبان، ثم اختلف هؤلاء هل هذا الحكم باق أم منسوخ؟

فذهب أكثرهم إلى أنه محكم غير منسوخ.

وذهبت طائفة إلى أنه منسوخ بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى ٱؤْتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ﴾[1].

مناقشة الأقوال والأدلة:

من قال: إن الآية منسوخة بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى ٱؤْتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ﴾؛ فإن هذا القول بناء على أن الكتاب والإشهاد وأخذ الرهن أمور واجبة، ودليلهم على الوجوب: أن الله ﷻ أمر المتداينين إلى أجل مسمى، باكتتاب كتب الدين بينهم، وأمر الكاتب أن يكتب ذلك بينهم بالعدل، وأمر الله فرض لازم إلا أن تقوم حجة بأنه إرشاد وندب.

ولا دلالة تدل على أن أمره جل ثناؤه باكتتاب الكتب في ذلك ندب وإرشاد فذلك فرض عليهم لا يسعهم تضييعه ومن ضيعه منهم كان حرجاً بتضييعه[2].

ومن قال بعدم النسخ، لا يسلم لهم الوجوب على الكتاب والإشهاد وأخذ الرهن، بل الأمر هنا للإرشاد والندب، لأمور:

= ١٤٠٥هـ، الطبعة الثالثة، تحقيق: د. حاتم صالح الضمان.

(١) انظر: زاد المسير ١/ ٣٤٠ (مرجع سابق)؛ ونواسخ القرآن لابن الجوزي ص٩٤ (مرجع سابق).

(٢) انظر: جامع البيان ٣/ ١٢٠ (مرجع سابق).

الأول: ما أخرجه الإمام أحمد في مسنده[1]، وساقه بسنده أن النبي ﷺ ابتاع فرساً من أعرابي فاستتبعه النبي ﷺ ليقضيه ثمن فرسه، فأسرع النبي ﷺ المشي وأبطأ الأعرابي، فطفق رجال يعترضون الأعرابي فيساومون بالفرس لا يشعرون أن النبي ﷺ ابتاعه، حتى زاد بعضهم الأعرابي في السوم على ثمن الرس الذي ابتاعه به النبي ﷺ، فنادى الأعرابي النبي ﷺ فقال: إن كنت مبتاعاً هذا الفرس فابتعه، وإلا بعته، فقام النبي ﷺ حين سمع نداء الأعرابي فقال: **أو ليس قد ابتعته منك**، قال الأعرابي: لا والله ما بعتك، فقال النبي ﷺ **بلى قد ابتعته منك**، فطفق الناس يلوذون بالنبي ﷺ والأعرابي وهما يتراجعان، فطفق الأعرابي يقول: هلم شهيداً يشهد أنى بايعتك، فمن جاء من المسلمين قال للأعرابي: ويلك النبي ﷺ لم يكن ليقول إلا حقاً، حتى جاء خزيمة فاستمع لمراجعة النبي ﷺ ومراجعة الأعرابي فطفق الأعرابي يقول: هلم شهيداً يشهد أني بايعتك، قال خزيمة: أنا أشهد أنك قد بايعته، فأقبل النبي ﷺ على خزيمة فقال: **بم تشهد** فقال: بتصديقك يا رسول الله، فجعل النبي ﷺ شهادة خزيمة شهادة رجلين.

الثاني: أن الله تعالى ندب إلى الكتب فيما للمرء ان يهبه ويتركه بإجماع، فندبه إنما هو على جهة الحيطة للناس، ثم علم تعالى أنه سيقع الائتمان، فقال: إن وقع ذلك، ﴿فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى ٱؤْتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٨٣]، فهذه وصية للذين عليهم الديون ولم يجزم تعالى الأمر نصاً بأن لا يكتب إذا وقع الائتمان[2].

---

(١) مسند الإمام أحمد ٤/ ٢١٥ (مرجع سابق)، وأخرجه النسائي في سننه الكبرى، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١١هـ، ١٩٩١م، الطبعة الأولى، تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، كتاب البيوع، باب: التسهيل في ترك الإشهاد على البيع ٤/ ٤٨، وأبو داود في سننه، دار النشر: دار الفكر، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد كتاب الأقضية، باب: إذا علم الحاكم صدق الشاهد ٣/ ٣٠٨ وفي «تنقيح تحقيق أحاديث التعليق» لابن عبد الهادي الحنبلي ت٧٤٤هـ، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٩٩٨م، الطبعة الأولى، تحقيق: أيمن صالح شعبان ٣/ ٥٤٥، قال: وهو حديث ثابت صحيح.

(٢) المحرر الوجيز ١/ ٣٧٩ (مرجع سابق).

الثالث: إنما يكون الناسخ ما لم يجز اجتماع وحكم المنسوخ في حال واحدة، فأما ما كان أحدهما غير ناف حكم الآخر فليس من الناسخ والمنسوخ في شيء، فالحكم الثاني غير الأول، فالثاني: حكم من لم يجد كاتباً وأمن بعضكم بعضاً[1].

الرابع:لو وجب أن يكون قوله: ﴿وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ ۖ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ﴾ ناسخاً قوله: ﴿إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ۚ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ ۚ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَن يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ ۚ﴾ لوجب أن يكون قوله: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا﴾ [النساء: ٤٣] ناسخاً الوضوء بالماء في الحضر عند وجود الماء فيه وفي السفر الذي فرضه الله ﷻ بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦].

وأن يكون قوله في كفارة الظهار: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ ناسخاً قوله: ﴿مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا ۚ﴾ [المجادلة: ٤]، فيسأل القائل: إن قول الله ﷻ: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ﴾ ناسخ قوله: ﴿إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ۚ﴾ ما الفرق بينه وبين القائل في التيمم وما ذكرنا قوله.

فزعم أن كل ما أبيح في حال الضرورة لعلة الضرورة ناسخ حكمه في حال الضرورة حكمه في كل أحواله نظير قوله في أن الأمر باكتتاب كتب الديون والحقوق منسوخ بقوله: ﴿وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ ۖ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ﴾. فإن قال: الفرق بيني وبينه أن قوله: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ كلام منقطع عن قوله: ﴿وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ ۖ﴾ وقد انتهى الحكم في السفر إذا عدم فيه الكاتب بقوله: ﴿فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ ۖ﴾.

---

(١) جامع البيان ٣/ ١٢٠ (مرجع سابق).

وإنما عنى بقوله: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فأمن بعضكم بعضاً فليؤد الذي أؤتمن أمانته.

قيل له: وما البرهان على ذلك من أصل أو قياس، وقد انقضى الحكم في الدين الذي فيه إلى الكاتب والكتاب سبيل بقوله: ﴿وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[1].

الخامس: لم يثبت تاريخ نزول هذين الحكمين من قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ فبالتالي وجب الحكم بورودهما معاً، فقوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ لم يتبين تأخر نزوله عن صدر الآية المشتملة على الأمر بالإشهاد بل وردا معاً ولا يجوز أن يرد الناسخ والمنسوخ معاً جميعاً في حالة واحدة[2]، فلم يرد الأمر بالكتاب والإشهاد إلا مقروناً بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى ٱؤْتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ﴾ فثبت بذلك أن الأمر بالكتابة والإشهاد ندب غير واجب. وما روي عن ابن عباس من أن آية الدين محكمة لم ينسخ منه شيء لا دلالة فيه على أنه رأى الإشهاد واجباً؛ لأنه جائز أن يريد أن الجميع ورد معاً فكان في نسق التلاوة ما أوجب أن يكون الإشهاد ندباً وهو قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾[3].

من خلال ما تقدم، وفي ضوء قاعدة الترجيح: (الأصل عدم النسخ ما لم يقم دليل صحيح صريح على خلاف ذلك) تبين عدم وجود الدليل الواجب المصير إليه في إثبات النسخ، بل ثبتت الأدلة على الإحكام في الآيات السابقة، فترجيح الرازي كان بمضمون هذه القاعدة حيث بين سبب ترجيحه عدم النسخ، وهو عدم وجود الدليل الواجب المصير إليه، بقوله:

واعلم أن التزام وقوع النسخ من غير دليل يلجئ إليه خطأ[4].

ثم إن القاعدة الأثرية تعضد ما ترجحه قاعدة النسخ هذه، وهي: (إذا

---

(١) جامع البيان ٣/ ١٢٠ (مرجع سابق).
(٢) تفسير القرطبي ٣/ ٤٠٤ (مرجع سابق).
(٣) أحكام القرآن للجصاص ٢/ ٢٠٦ (مرجع سابق).
(٤) مفاتيح الغيب ٧/ ١٠٦.

ثبت الحديث وكان في معنى أحد الأقوال فهو مرجح له على ما خالفه)[١].

فالحديث الذي سبق ذكره مما أخرجه الإمام أحمد وغيره، يشهد للقول بعدم النسخ من خلال اشتماله على عدم الوجوب على الكتاب والإشهاد؛ لأن من قال بالنسخ يرى الوجوب على الكتاب والإشهاد.

ويتضح ترجيح الرازي بمضمون قاعدة المبحث من خلال سعيه لتقليل النسخ وإنكاره على من أكثر من المفسرين من النسخ بلا دليل، كما في المثال التالي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴿١٩٩﴾﴾ [الأعراف: ١٩٩].

□ **قال الرازي:** وأما قوله ﴿وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ فالمقصود منه: أمر الرسول ﷺ بأن يصبر على سوء أخلاقهم وأن لا يقابل أقوالهم الركيكة ولا أفعالهم الخسيسة بأمثالها، وليس فيه دلالة على امتناعه من القتال؛ لأنه لا يمتنع أن يؤمر عليه السلام بالإعراض عن الجاهلين مع الأمر بقتال المشركين، فإنه ليس من المتناقض أن يقال: الشارع لا يقابل سفاهتهم بمثلها ولكن قاتلهم، وإذا كان الجمع بين الأمرين ممكناً فحينئذٍ لا حاجة إلى التزام النسخ، إلا أن الظاهرية من المفسرين مشغوفون بتكثير الناسخ والمنسوخ من غير ضرورة ولا حاجة[٢].

أقوال العلماء في تفسير هذه الآية:

القول الأول: منسوخة، وهو مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما[٣]، وقال ابن زيد: إنما أمر النبي ﷺ بذلك مداراة لكفار قريش ثم نسخ ذلك بآية السيف[٤]، وقال عطاء[٥]: ﴿وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ﴾ بلا إله إلا الله، ﴿وَأَعْرِضْ عَنِ

---

(١) انظر: جامع البيان ٤/٢٨٦ (مرجع سابق)؛ المحرر الوجيز ١/٣٦٥ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح ١/٢٠٦ (مرجع سابق).

(٢) مفاتيح الغيب ١٥/٧٩. وانظر: ١٣/١١٠ قال الرازي: فوجب السعي في تقليله ـ النسخ ـ بقدر الإمكان.

(٣) تنوير المقباس ص١٤٤ الفيروزآبادي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ لبنان.

(٤) المحرر الوجيز ٢/٤٩١ (مرجع سابق).

(٥) عطاء بن أبي رباح، من مولدي الجند نشأ بمكة وعلم الكتابة بها وكان مولى لبني =

﴿ٱلۡجَٰهِلِينَ﴾ أبي جهل وأصحابه نسختها آية السيف[1]. وقيل: إن هذا أمر بالكف عن القتال ثم نسخ بآيته[2].

القول الثاني: محكمة غير منسوخة. وبه قال مجاهد[3]، وقتادة[4]، وهو قول الجمهور[5].

وهو الذي ذهب إليه الرازي[6].

وممن اتفق قوله مع ترجيح الرازي من أن الآية محكمة: الكلبي[7]، وابن عطية[8]، والقرطبي[9]، والألوسي[10]، والنحاس[11]، وابن الجوزي[12]، وفسر الطبري الآية الكريمة تفسيراً يدل على أنه يرى أنها محكمة حيث قال: وأما قوله: ﴿وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡجَٰهِلِينَ﴾ فإنه أمر من الله تعالى نبيه ﷺ

= فهر يكنى بأبي محمد وكان أسود وأعور وأفطس وكان عالماً بالقرآن ومعانيه وهو ابن ثمانين توفي سنة خمس عشرة ومائة؛ طبقات المفسرين للأدنه وي ص١٤ (مرجع سابق).

(١) تفسير البغوي ٢/ ٢٢٤، دار النشر: دار المعرفة ـ بيروت، تحقيق: خالد عبد الرحمٰن العك.

(٢) روح المعاني ٩/ ١٤٧ (مرجع سابق).

(٣) مجاهد بن جبر أبو الحجاج مولى السائب المخزمي المكي، قرأ على ابن عباس وصحب ابن عمر مدة كثيرة وأخذ عنه، قال قتادة: أعلم من بقي بالتفسير مجاهد توفي سنة ثلاث ومائة؛ طبقات المفسرين للأدنه وي ص١١ (مرجع سابق).

(٤) فتح القدير ٢/ ٢٧٩ (مرجع سابق)؛ قتادة بن دعامة السدوسي الأعمى الحافظ أبو الخطاب أخذ القرآن ومعانيه وروى عن أنس بن مالك، وعن غيرهم توفي سنة سبع عشرة ومائة؛ طبقات المفسرين للأدنه وي ص١٤ (مرجع سابق).

(٥) المحرر الوجيز ٢/ ٤٩١ (مرجع سابق).

(٦) مفاتيح الغيب ١٥/ ٧٩.

(٧) التسهيل لعلوم التنزيل ٢/ ٥٨ (مرجع سابق).

(٨) المحرر الوجيز ٢/ ٤٩١ (مرجع سابق).

(٩) تفسير القرطبي ٧/ ٣٤٧ (مرجع سابق).

(١٠) روح المعاني ٩/ ١٤٧ (مرجع سابق).

(١١) الناسخ والمنسوخ ص٤٤٩ (مرجع سابق).

(١٢) نواسخ القرآن ص١٦٣ (مرجع سابق).

أن يعرض عمن جهل، وذلك وإن كان أمراً من الله لنبيه فإنه تأديب منه عز ذكره لخلقه باحتمال من ظلمهم أو اعتدى عليهم لا بالإعراض عمن جهل الواجب عليه من حق الله ولا بالصفح عمن كفر بالله وجهل وحدانيته وهو للمسلمين حرب، وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل.

ثم ذكر بإسناده من قال ذلك، عن قتادة: قوله: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴿١٩٩﴾﴾ قال: أخلاق أمر الله بها نبيه ﷺ ودله عليها[1].

وممن اختلف قوله مع ما ذهب إليه الرازي: السمرقندي[2]، والجصاص[3]، والمقري[4]، والكرمي[5]، وابن حزم[6]، وابن البازري[7] والمحاسبي[8].

مناقشة الأقوال والأدلة:

يرى أصحاب القول الأول أن النبي ﷺ إنما أمر بذلك مداراة لكفار قريش الذين جهلوا عليه كأبي جهل وأصحابه قبل الأمر بالقتال، ثم نسخ ذلك بآية السيف[9].

وقالوا بالنسخ لامتناع الإعراض في قوله: ﴿وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ مع الأمر بالقتال في آية السيف، فلما امتنع الجمع بين الأمرين قالوا: بالنسخ للمتقدم منهما.

بيد أن من فسر الآية الكريمة بالإحكام لا يمتنع عنده الأمر بالقتال مع

---

(١) جامع البيان ٩/١٥٦ (مرجع سابق).
(٢) بحر العلوم ١/٥٨٨ (مرجع سابق).
(٣) أحكام القرآن ٤/٢١٤ (مرجع سابق).
(٤) الناسخ والمنسوخ للمقري ص٩١ (مرجع سابق).
(٥) الناسخ والمنسوخ للكريم ص١١٠ (مرجع سابق).
(٦) الناسخ والمنسوخ لابن حزم ص٣٨ (مرجع سابق).
(٧) الناسخ والمنسوخ لابن البازري ص٣٤ (مرجع سابق).
(٨) فهم القرآن ص٤٥٠ المحاسبي، دار النشر: دار الكندي، دار الفكر ـ بيروت، ١٣٩٨هـ، الطبعة الثانية، تحقيق: حسين القوتلي.
(٩) المحرر الوجيز ٢/٤٩١ (مرجع سابق)؛ بحر العلوم ١/٥٨٨ (مرجع سابق).

الإعراض عن أفعالهم الخسيسة، وأقوالهم الركيكة، والصبر على سوء أخلاقهم، فليس من المتناقض أن يقال: الشارع لا يقابل سفاهتهم ولكن قاتلهم، وإذا كان الجمع بين الأمرين ممكناً فحينئذٍ لا حاجة إلى التزام النسخ.

فالإعراض عام فيمن جهل، وأمر بصيانة النفس عن مقابلتهم على سفههم، وذلك وإن كان أمراً من الله لنبيه فإنه تأديب منه عز ذكره لخلقه باحتمال من ظلمهم أو اعتدى عليهم لا بالإعراض عمن جهل الواجب عليه من حق الله ولا بالصفح عمن كفر بالله وجهل وحدانيته وهو للمسلمين حرب، وعلى هذا تكون الآية محكمة ولا ضرورة إلى دعوى النسخ، وقد ذكر غير واحد أنه ليس في القرآن آية أجمع لمكارم الأخلاق من هذه الآية[١].

وقال قتادة: قوله: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴿١٩٩﴾﴾ أخلاق أمر الله بها نبيه ﷺ ودله عليها[٢].

فإذا أقمت عليهم الحجة وأمرتهم بالمعروف فجهلوا عليك فأعرض عنهم صيانة له ﷺ عليهم ورفعاً لقدره عن مجاوبتهم، ولا تكافئ السفهاء بمثل سفههم، وهو تأديب لجميع خلقه[٣].

ومما يدل على أن الآية محكمة، وحكمها مستمر: استعمال عمر رضي الله عنه لها واستدلال الحر بن قيس[٤] بها حين أدخل عمه عيينة بن حصن[٥] على عمر، وأن الحر احتج بها على عمر فقررها ووقف عندها.

---

(١) انظر: نواسخ القرآن لابن الجوزي ١/ ١٦٣ (مرجع سابق)؛ روح المعاني ٩/ ١٤٧ (مرجع سابق)؛ جامع البيان ٩/ ١٥٦ (مرجع سابق).

(٢) جامع البيان ٩/ ١٥٦ (مرجع سابق).

(٣) الجامع لأحكام القرآن ٧/ ٣٤٧ (مرجع سابق)؛ روح المعاني ٩/ ١٤٧ (مرجع سابق).

(٤) الحر بن قيس كان سيداً في الأنصار ولكن كان بخيلاً ومتهماً بالنفاق يقال: إنه شهد بيعة الرضوان فلم يبايع واستتر ببعير له وقد قيل: إنه تاب وأقلع فالله أعلم؛ البداية والنهاية ٧/ ٢٢٠ (مرجع سابق).

(٥) عيينة بن حصن بن حذيفة بن بدر بن عمرو بن جوية بن لوذان بن ثعلبة بن عدي بن فزارة الفزاري من قيس عيلان ويكنى أبا مالك وهو سيد بني فزارة وفارسهم؛ تاريخ الإسلام ٣/ ٣٤٧، ٣٤٨ (مرجع سابق).

وهو حديث أخرجه البخاري بإسناده؛ أن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قدم عيينة بن حصن بن حذيفة فنزل على ابن أخيه الحر بن قيس، وكان من النفر الذين يدنيهم عمر وكان القراء أصحاب مجالس عمر ومشاورته، كهولاً كانوا أو شباناً، فقال عيينة لابن أخيه: يا ابن أخي لك وجه عند هذا الأمير، فاستأذن لي عليه، قال: سأستأذن لك عليه، قال ابن عباس: فاستأذن الحر لعيينة فأذن له عمر، فلما دخل عليه قال: هي يا ابن الخطاب فوالله ما تعطينا الجزل ولا تحكم بيننا بالعدل، فغضب عمر حتى هم به، فقال له الحر: يا أمير المؤمنين إن الله تعالى قال لنبيه ﷺ: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴿١٩٩﴾﴾ وإن هذا من الجاهلين، والله ما جاوزها عمر حين تلاها عليه وكان وقافاً عند كتاب الله[1].

فاستعمال عمر رضي الله عنه لهذه الآية في هذا الموضع، واستدلال الحر بها يدل على أنها محكمة لا منسوخة[2].

من خلال ما تقدم، يترجح في ضوء هذه القاعدة، ما ذهب إليه الرازي ومن قال بقوله ـ أن الآية محكمة ـ فالقاعدة تقضي به؛ لأن الحكم إذا دار بين النسخ والإحكام، فالقول بالإحكام مقدم؛ لأنه الأصل ولا ننتقل عنه إلا بدليل صحيح صريح، ولا دليل لمن ادعى النسخ نحكم به، فالنسخ دعوى وشروطه معدومة هنا، ويحتمل حمل هذه الآية على وجوه لا يتطرق النسخ إليها كما يذكر الرازي[3].

ومما يؤيد ما رجحه الرازي في ضوء هذه القاعدة، ما يعضدها من قاعدة السياق القرآني، وهي: (القول المبني على مراعاة السباق واللحاق أولى من غيره ما لم توجد حجة يجب إعمالها)[4] حيث إن إدخال الكلام في معاني

---

(١) صحيح البخاري (مرجع سابق) كتاب التفسير، باب ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴿١٩٩﴾﴾ ٤/ ١٧٠٢.

(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن ٧/ ٣٤٧ (مرجع سابق).

(٣) مفاتيح الغيب ١٥/ ٧٩.

(٤) يأتي بيان هذه القاعدة في المبحث الأول من الفصل الثالث من الباب الثاني.

ما قبله وما بعده أولى من الخروج به عنهما، إلا بدليل يجب التسليم له، فالقول بالمعنى المترتب على إحكام الآية لا يخرجها عن سياق الآيات، بينما لو قلنا بالنسخ لجعلناها معترضة في السياق، فالسياق كان في أخلاق الناس، كما أخرج الطبري بإسناده عن ابن الزبير قال: ما أنزل الله هذه الآية إلا في أخلاق الناس ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴿١٩٩﴾﴾ الآية[١]. وهذا في التعامل مع الناس، أما مع الشيطان فقال بعد هذه الآية: ﴿وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ نَزْغٌ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٠٠﴾﴾ [الأعراف: ٢٠٠].

قال الطبري: وإما يغضبنك من الشيطان غضب يصدك عن الإعراض عن الجاهلين ويحملك على مجازاتهم، فاستعذ بالله، يقول: فاستجر بالله من نزغه إنه سميع عليم، يقول: إن الله الذي تستعيذ به من نزغ الشيطان سميع لجهل الجاهل عليك ولاستعاذتك به من نزغه ولغير ذلك من كلام خلقه، لا يخفى عليه منه شيء عليم بما يذهب عنك نزغ الشيطان وغير ذلك من أمور خلقه[٢].

فالسياق إذا قلنا بإحكام الآية يكون فيه المصانعة مع الإنس، ثم المصانعة مع الشيطان، قال ابن كثير: أمر تعالى بمصانعة شيطان الإنس ومداراته بإسداء الجميل إليه، ليرده طبعه عما هو فيه من الأذى، وأمر بالاستعاذة به من شيطان الجن؛ لأنه لا يقبل رشوة ولا يؤثر فيه جميل؛ لأنه شرير بالطبع ولا يكفه عنك إلا الذي خلقه، وهذا المعنى في ثلاث آيات من القرآن لا أعلم لهن رابعة قوله في الأعراف: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴿١٩٩﴾﴾ [الأعراف: ١٩٩] فهذا فيما يتعلق بمعاملة الأعداء من البشر ثم قال: ﴿وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ نَزْغٌ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٠٠﴾﴾ [الأعراف: ٢٠٠][٣].

وقد ذكر بعض المفسرين أن الله تعالى بين في هذه الآية الكريمة ما

---

(١) جامع البيان ٩/ ١٥٤ (مرجع سابق).
(٢) جامع البيان ٩/ ١٥٦ (مرجع سابق).
(٣) تفسير ابن كثير ١/ ١٦ (مرجع سابق).

ينبغي أن يعامل به الجهلة، وأن شيطان الإنس يعامل باللين وأخذ العفو والإعراض عن جهله وإساءته، كما قال تعالى: ﴿خُذِ ٱلۡعَفۡوَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡجَٰهِلِينَ ١٩٩﴾ [الأعراف: ١٩٩] بخلاف شيطان الجن فإنه لا منجى منه إلا بالاستعاذة بالله منه، قال تعالى: ﴿وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ نَزۡغٞ فَٱسۡتَعِذۡ بِٱللَّهِۚ إِنَّهُۥ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ٢٠٠﴾ [الأعراف: ٢٠٠][١].

ويرجح النحاس بدلالة السياق المعنى المترتب على القول بالإحكام، فيقول في قوله تعالى: ﴿وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡجَٰهِلِينَ﴾:

زعم ابن زيد أن هذا منسوخ بالأمر بالقتال، وقال غيره ليست بمنسوخة وإنما أمر باحتمال من ظلم، وما بعد هذه الآية أيضاً يدل على أن القول كما قال ابن الزبير وأنه ﷺ أمر بالسهل من الأخلاق وترك الغلظة[٢]؛ لأن بعدها ﴿وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ نَزۡغٞ﴾ وإما يغضبنك من الشيطان وسوسة وتحميل على ترك الاحتمال فاستعذ بالله؛ أي: فاستجر به مما عرض لك إنه سميع لاستجارتك وغيرها، عليم بما يزيل لك ما عرض لك[٣].

وتتعاضد قاعدة المبحث هنا في الدلالة على أصح الأقوال مع قواعد أخرى، كما في المثال التالي عند تفسير الرازي قوله تعالى: ﴿وَأُوْلُواْ ٱلۡأَرۡحَامِ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلَىٰ بِبَعۡضٖ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمُۢ﴾ [الأنفال: ٧٥].

□ **قال الرازي:** الذين قالوا المراد من قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ﴾ [الأنفال: ٧٢] ولاية الميراث، قالوا: هذه الآية ناسخة له فإنه تعالى بين أن الإرث كان بسبب النصرة والهجرة، والآن قد صار ذلك منسوخاً فلا يحصل الإرث إلا بسبب القرابة، وقوله: ﴿فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِۚ﴾ المراد منه السهام المذكورة في سورة النساء.

وأما الذين فسروا تلك الآية بالنصرة والمحبة والتعظيم، قالوا: إن تلك الولاية لما كانت محتملة للولاية بسبب الميراث بين الله تعالى في هذه الآية

---

(١) انظر: أضواء البيان ٢/ ٤٧ (مرجع سابق).

(٢) أخرجه ابن جرير بإسناده؛ جامع البيان ٩/ ١٥٤ (مرجع سابق)، وقال الحاكم في المستدرك ١/ ٢١٣: حديث صحيح على شرط الشيخين (مرجع سابق).

(٣) الناسخ والمنسوخ للنحاس ص٤٤٩ (مرجع سابق).

وأن ولاية الإرث إنما تحصل بسبب القرابة إلا ما خصه الدليل، فيكون المقصود من هذا الكلام إزالة هذا الوهم، قال الرازي: وهذا أولى؛ لأن تكثير النسخ من غير ضرورة ولا حاجة لا يجوز[1].

أقوال العلماء في تفسير الآية:

القول الأول: أن هذه الآية ناسخة لما سبق من إثبات الميراث بالهجرة، فنقل الميراث من الهجرة إلى الميراث بالقرابة، وهو مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما، ومجاهد، والحسن[2]، وهو قول أكثر المفسرين[3].

القول الثاني: أن هذه الآية محكمة بناء على تفسير قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ﴾ بالنصرة والمحبة والتعظيم قالوا: إن تلك الولاية لما كانت محتملة للولاية بسبب الميراث بين الله تعالى في هذه الآية أن ولاية الإرث إنما تحصل بسبب القرابة إلا ما خصه الدليل فيكون المقصود من هذا الكلام إزالة هذا الوهم. وهذا القول هو الذي رجحه الرازي[4]. وقال: وهذا أولى؛ لأن تكثير النسخ من غير ضرورة ولا حاجة لا يجوز.

وممن قال بالنسخ: الزمخشري[5]، والبغوي[6]، وابن عطية[7]، والكرمي[8].

واتفق ترجيح الرازي مع ما ذهب إليه الطبري على أن لا ناسخ في هذه الآيات لشيء ولا منسوخ[9].

---

(١) مفاتيح الغيب ١٥/ ١٧٠.
(٢) جامع البيان ١٠/ ٥١، ٥٢، ٥٣ (مرجع سابق).
(٣) تفسير السمعاني ٢/ ٢٨٣ (مرجع سابق).
(٤) مفاتيح الغيب ١٥/ ١٧٠.
(٥) الكشاف ٢/ ٢٢٨ (مرجع سابق).
(٦) تفسير البغوي ٢/ ٢٦٤ (مرجع سابق).
(٧) المحرر الوجيز ٢/ ٥٥٧ (مرجع سابق).
(٨) الناسخ والمنسوخ للكرمي ص١١٤ (مرجع سابق).
(٩) جامع البيان ١٠/ ٥٧ (مرجع سابق).

وذكر الإمام مالك أن الآية الكريمة ليست في الميراث[1].

مناقشة الأقوال والأدلة:

مبتدأ الآية من قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَواْ وَّنَصَرُوٓاْ أُوْلَٰٓئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٖۚ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْۚ وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمِۢ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٞۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٞ ﴿٧٢﴾ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُن فِتْنَةٞ فِي ٱلْأَرْضِ وَفَسَادٞ كَبِيرٞ ﴿٧٣﴾ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَواْ وَّنَصَرُوٓاْ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقّٗاۚ لَّهُم مَّغْفِرَةٞ وَرِزْقٞ كَرِيمٞ ﴿٧٤﴾ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنۢ بَعْدُ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ مَعَكُمْ فَأُوْلَٰٓئِكَ مِنكُمْۚ وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٖ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمُۢ ﴿٧٥﴾﴾ [الأنفال: ٧٢ ـ ٧٥] في قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٖۚ﴾ يقول: هاتان الفرقتان يعني: المهاجرين والأنصار بعضهم أنصار بعض وأعوان على من سواهم من المشركين وأيديهم واحدة على من كفر بالله، وبعضهم إخوان لبعض دون أقربائهم الكفار.

وقد قيل: إنما عنى بذلك أن بعضهم أولى بميراث بعض وأن الله ورث بعضهم من بعض بالهجرة والنصرة دون القرابة والأرحام وأن الله نسخ ذلك بعد بقوله: ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٖ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِۚ﴾.

وقد رجح الطبري أن معنى «الولي»: النصير، وليس الوارث فقال: وأولى التأويلين بتأويل قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ﴾ قول من قال معناه: أن بعضهم أنصار بعض دون المؤمنين وأنه دلالة على تحريم الله على المؤمن المقام في دار الحرب وترك الهجرة[2].

ثم ذكر سبب الترجيح بقوله:

لأن المعروف في كلام العرب من معنى الولي أنه النصير والمعين أو

(١) التسهيل لعلوم التنزيل ٢/ ٦٩ (مرجع سابق).

(٢) جامع البيان ١٠/ ٥٦ (مرجع سابق).

ابن العم والنسيب، فأما الوارث فغير معروف ذلك من معانيه إلا بمعنى أنه يليه في القيام بإرثه من بعده وذلك معنى بعيد وإن كان قد يحتمله الكلام، وتوجيه معنى كلام الله إلى الأظهر الأشهر أولى من توجيهه إلى خلاف ذلك. وإذ كان ذلك كذلك فبين أن أولى التأويلين بقوله: ﴿إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُن فِتْنَةٌ فِي ٱلْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ﴾ تأويل من قال: إلا تفعلوا ما أمرتكم به من التعاون والنصرة على الدين تكن فتنة في الأرض، إذ كان مبتدأ الآية من قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهَاجَرُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ بالحث على الموالاة على الدين والتناصر جاء، وكذلك الواجب أن يكون خاتمتها به[1].

فالذي يترجح أن معنى الآية الكريمة: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ بالنصرة والمحبة والتعظيم، دون الميراث. والقاعدة التي رجح بمضمونها الطبري، وهي:

(يجب حمل كلام الله تعالى على المعروف من كلام العرب دون الشاذ والضعيف والمنكر)[2] تؤيد حمل المعنى على النصير والمعين، دون الوارث، الذي قد يحتمله الكلام لكنه ضعيف، فبالتالي حملنا كلام الله تعالى على المعروف من كلام العرب.

إذا تقرر هذا المعنى، فإن الآية التي تليها وهي قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهَاجَرُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَوا۟ وَّنَصَرُوٓا۟ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَّهُم مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ (٧٤)﴾ تؤيد هذا المعنى.

وقال الطبري: وهذه الآية تنبئ عن صحة ما قلنا أن معنى قول الله: ﴿بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ في هذه الآية وقوله: ﴿مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَيْءٍ﴾ إنما هو النصرة والمعونة دون الميراث؛ لأنه جل ثناؤه عقب ذلك بالثناء على المهاجرين والأنصار والخير عما لهم عنده، دون من لم يهاجر، بقوله:

---

(١) جامع البيان ١٠/٥٦ (مرجع سابق).

(٢) انظر لهذه القاعدة: جامع البيان ٣/٢٢٦، ٤/٢٢٣ (مرجع سابق)؛ إعراب القرآن للنحاس ٥/١٣٢ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح عند المفسرين ٢/٣٦٩ (مرجع سابق).

﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَواْ وَّنَصَرُوٓاْ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّاۚ لَّهُم مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ﴿٧٤﴾﴾ ولو كان مراداً بالآيات قبل ذلك الدلالة على حكم ميراثهم لم يكن عقيب ذلك إلا الحث على مضي الميراث على ما أمر.

ثم قال: وفي صحة ذلك كذلك، الدليل الواضح على أن لا ناسخ في هذه الآيات لشيء ولا منسوخ[1].

فترجح المعنى بالنصرة دون الميراث بدلالة السياق كما ذكر الطبري، ورجح بمضمونها وهي: (مراعاة السباق واللحاق أولى من غيره ما لم توجد حجة يجب إعمالها)[2].

من خلال ما تقدم يتعاضد مجموعة من القواعد الترجيحية على عدم القول بالنسخ، قاعدة متعلقة باستعمال العرب، وقاعدة متعلقة بالسياق القرآني، مع قاعدة المبحث هنا.

ولا يعكر هذا التعاضد ما عارضه من حكاية الصحابي للنسخ، وذلك فيما أخرجه أبو داود الطيالسي في مسنده بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: آخى رسول الله ﷺ بين أصحابه وورث بعضهم من بعض حتى نزلت: ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾ فتركوا ذلك وتوارثوا بالنسب[3].

فقد نازع هذا الأثر قواعد أخرى تدل على عدم النسخ؛ كالقاعدة المتعلقة باستعمال العرب، وهي: (يجب حمل كلام الله تعالى على المعروف من كلام العرب دون الشاذ والضعيف والمنكر)[4]، والقاعدة المتعلقة بالسياق

---

(١) جامع البيان ١٠/٥٧ (مرجع سابق).

(٢) يأتي بيان هذه القاعدة في المبحث الأول من الفصل الثالث من الباب الثاني.

(٣) مسند الطيالسي ١/٣٤٩، دار النشر: دار المعرفة ـ بيروت؛ السنن الكبرى للبيهقي ٦/٢٦٢، دار النشر: مكتبة دار الباز ـ مكة المكرمة ـ ١٤١٤هـ، تحقيق: محمد عبد القادر عطا.

(٤) انظر لهذه القاعدة: جامع البيان ٣/٢٢٦، ٤/٢٢٣ (مرجع سابق)؛ إعراب القرآن للنحاس ٥/١٣٢ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح عند المفسرين ٢/٣٦٩ (مرجع سابق).

القرآني وهي: (مراعاة السباق واللحاق أولى من غيره ما لم توجد حجة يجب إعمالها).

هذا التعارض بين وجوه الترجيح قد تكلم عليه الأصوليون، وقرروا ضابطاً عاماً في تقديم بعضها على بعض وهو تقديم ما غلب عليه الظن.

ومن أكد هذا الضابط: الشوكاني في مواضع من كتابه: «إرشاد الفحول» حيث قال: واعلم أن وجوه الترجيح كثيرة، وحاصلها أن ما كان أكثر إفادة للظن فهو راجح فإن وقع التعارض في بعض هذه المرجحات فعلى المجتهد أن يرجح بين ما تعارض منها[١].

وقال في موضع آخر: مدار الترجيح على ما يزيد الناظر قوة في نظره على وجه صحيح مطابق للمسالك الشرعية فما كان محصلاً لذلك فهو مرجح معتبر[٢].

فالمرجع في مثل هذه الترجيحات هو نظر المجتهد المطلق فيقدم ما كان عنده أرجح على غيره إذا تعارضت[٣]، ومدار الترجيح على ما يزيد الناظر قوة في نظره على وجه صحيح مطابق للمسالك الشرعية فما كان محصلاً لذلك فهو مرجح معتبر[٤].

وقال السمعاني: والحكم في المجتهدات بقوة الظن، إذا زادت قوة الظن ظهر الترجيح ببينة أن الفائدة بالترجيح ليست إلا وجود قوة الظن بإحديهما دون الأخرى وحد الترجيح يقوى الظن الصادر عن إحدى الأمارتين عند تعارضهما[٥].

فالترجيح الحقيقي يكون بما ينشأ من مثار الدليل عليها؛ لأنه يفيد زيادة قوة الظن فأما الترجيح بالنظر إلى الفوائد فلا وجه له؛ لأنه ليس مما يرجع إلى

---

(١) إرشاد الفحول ص ٤٦٣ (مرجع سابق).

(٢) المرجع السابق ص٤٧٢.

(٣) المرجع السابق ص٤٦٥.

(٤) المرجع السابق ص٤٧٢.

(٥) قواطع الأدلة في الأصول ٢/ ٢٤٠ (مرجع سابق).

زيادة قوة الظن[1].

وقد ذكر الرازي في كتابه «المحصول» أن الظن إذا كان أقوى وجب أن يتعين العمل به.

وقال: وذلك لأنا أجمعنا على جواز الترجيح بقوة الدليل وجواز الترجيح بقوة الدليل إنما كان لزيادة القوة في أحد الجانبين وهذا المعنى حاصل في الترجيح بكثرة الأدلة[2].

فإن كان أحد الجانبين أكثر كمية وأقل كيفية والجانب الآخر على العكس منه وجب على المجتهد أن يقابل ما في أحد الجانبين بما في الجانب الآخر ويعتبر حال قوة الظن[3].

وهنا الذي يغلب على الظن ما رجحته الأكثر من القواعد وهو عدم النسخ، ولا شك أن الكثرة في الأدلة من جملة المرجحات، كما يذكر الأسنوي[4].

وقال الشوكاني: وأما المرجحات بحسب الأمور الخارجة فهي أنواع النوع الأول أنه يقدم ما عضده دليل آخر على ما لم يعضده دليل[5].

ثم إن المتقرر مراعاة السياق دائماً فهو المقصود بهذه القواعد حتى يفهم على وجهه[6]، وليكن محط نظر المفسر مراعاة نظم الكلام الذي سيق له[7].

والسياق في هذه الآيات يرجح عدم النسخ، كما ذكر الطبري[8].

---

(١) قواطع الأدلة في الأصول ٢/ ٢٥٦ (مرجع سابق).

(٢) المحصول ٥/ ٥٣٧ (مرجع سابق).

(٣) المحصول ٥/ ٥٩٢ (مرجع سابق).

(٤) التمهيد للأسنوي ص٣٨٩، دار النشر: مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٤٠٠هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. محمد حسن هيتو.

(٥) إرشاد الفحول ص٤٦٥ (مرجع سابق).

(٦) انظر: قواع الترجيح عند المفسرين، للحربي ١/ ٦٨ (مرجع سابق).

(٧) البرهان في علوم القرآن ١/ ٣١٧ (مرجع سابق).

(٨) جامع البيان ١٠/ ٥٧ (مرجع سابق).

يتلخص مما تقدم ويترجح في ضوء قاعدة المبحث هنا وما يعضدها من قواعد أخرى، ترجيح الرازي ومن اتفق قوله معه من عدم القول بالنسخ.

ويرجح الرازي بمضمون هذه القاعدة، مع استحضاره شرط الناسخ، وهو أن يكون رافعاً لحكم المنسوخ، كما في المثال التالي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِن كَذَّبُوكَ فَقُل لِّي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنتُم بَرِيٓـُٔونَ مِمَّآ أَعْمَلُ وَأَنَا۠ بَرِيٓءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٤١﴾﴾ [يونس: ٤١]، قال الرازي في قوله تعالى: ﴿أَنتُم بَرِيٓـُٔونَ مِمَّآ أَعْمَلُ وَأَنَا۠ بَرِيٓءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ﴾ قيل معنى الآية: الزجر والردع، وقيل: بل معناه استمالة قلوبهم، قال مقاتل[1] والكلبي: الآية منسوخة بآية السيف، وهذا بعيد؛ لأن شرط الناسخ أن يكون رافعاً لحكم المنسوخ[2]، ومدلول هذه الآية: اختصاص كل واحد بأفعاله وبثمرات أفعاله من الثواب والعقاب، وذلك لا يقتضي حرمة القتال فآية القتال ما رفعت شيئاً من مدلولات هذه الآية فكان القول بالنسخ باطلاً[3].

أقوال العلماء في تفسير الآية الكريمة:

القول الأول: منسوخة بآية السيف، وهي قوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ

---

(١) مقاتل بن سليمان الأزدي الخراساني أبو الحسن، له تفسير مشهور، حكي عن الشافعي أنه قال: كلهم عيال مقاتل بن سليمان في التفسير، توفي سنة خمسين ومائة؛ طبقات المفسرين للأدنه وي ص٢٠ (مرجع سابق).

(٢) انظر: المغني ٩/ ٣٨ لابن قدامة، دار النشر: دار الفكر ـ بيروت، ١٤٠٥هـ، الطبعة الأولى؛ المبسوط للسرخسي ٣/ ٩٦؛ بدائع الصنائع ٥/ ١١٠ الكاساني، دار النشر: دار الكتاب العربي ـ بيروت، ١٩٨٢م، الطبعة الثانية؛ شرح الزرقاني على موطأ مالك ٣/ ٤٩٢، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١١هـ، الطبعة الأولى؛ إعلام الموقعين ٢/ ٣١٦ (مرجع سابق)؛ الإبهاج ٢/ ١٢١ (مرجع سابق)؛ الإحكام لابن حزم ١/ ٧٧ (مرجع سابق)؛ التبصرة ص٢٢٠ (مرجع سابق)؛ اللمع في أصول الفقه ص٥٥ الشيرازي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م، الطبعة الأولى؛ المدخل لبدران ١/ ٢١٤ (مرجع سابق).

(٣) مفاتيح الغيب ١٧/ ٨١.

﴿فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝٥﴾ [التوبة: ٥] وإلى هذا القول ذهب كثير من المفسرين، منهم ابن زيد[١]، ومجاهد[٢]، وهو مروي عن ابن عباس[٣].

القول الثاني: محكمة غير منسوخة، وهذا الذي ذهب إليه الرازي[٤].

وممن اتفق قوله مع ما ذهب إليه الرازي: الألوسي[٥]، وابن الجوزي[٦]، والشنقيطي[٧].

وممن قال بالنسخ: السمرقندي[٨]، والواحدي[٩]، وابن عطية[١٠]، والمقري[١١]، والكرمي[١٢]، وابن حزم[١٣]، وابن البازري[١٤].

مناقشة الأقوال والأدلة:

معنى الآية كما يقول الطبري: يقول تعالى ذكره لنبيه محمد ﷺ وإن كذبك يا محمد هؤلاء المشركون وردوا عليك ما جئتهم به من عند ربك فقل لهم: أيها القوم لي ديني وعملي ولكم دينكم وعملكم لا يضرني عملكم ولا يضركم عملي وإنما يجازي كل عامل بعمله. أنتم بريئون مما أعمل لا

(١) الجواهر الحسان في تفسير القرآن ٢/ ١٨٠ (مرجع سابق).
(٢) الجامع لأحكام القرآن ٨/ ٣٤٦ (مرجع سابق).
(٣) زاد المسير ٤/ ٣٤ (مرجع سابق).
(٤) مفاتيح الغيب ١٧/ ٨١.
(٥) روح المعاني ١١/ ١٢٢ (مرجع سابق).
(٦) نواسخ القرآن ص١٨٠ (مرجع سابق).
(٧) أضواء البيان ٢/ ١٥٧ (مرجع سابق).
(٨) بحر العلوم ٢/ ١١٨ (مرجع سابق).
(٩) الوجيز ١/ ٤٩٩ الواحدي (مرجع سابق).
(١٠) المحرر الوجيز ٣/ ١٢٢ (مرجع سابق).
(١١) الناسخ والمنسوخ للمقري ص١٠٣ (مرجع سابق).
(١٢) الناسخ والمنسوخ ص١٢٢ للكرمي (مرجع سابق).
(١٣) الناسخ والمنسوخ ص٤١ لابن حزم (مرجع سابق).
(١٤) الناسخ والمنسوخ ص٣٦ لابن البازري (مرجع سابق).

تؤاخذون بجريرته وأنا بريء مما تعملون لا أؤاخذ بجريرة عملكم. وهذا كما قال جل ثناؤه: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ۝١ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۝٢ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ۝٣﴾[1].

ومن يرى النسخ قال: لأن هذه مكية، وآية السيف مدنية[2]، ثم كأن ذلك لما فهموا منها الإعراض وترك التعرض بشيء[3]، ولما فيه من إيهام تخلية سبيلهم قالوا: إنه منسوخ بآية السيف[4].

وهذا بعيد[5] لأمور:

الأول: أنه ليس بين الآيتين تناف؛ لأن البراءة إلى الله من عمل السوء لا شك في بقاء مشروعيتها[6]، والمنسوخ لا يصح اجتماعه مع الناسخ.

الثاني: أنه لا يصح أن يدعي نسخ هذه الآية، بل إن قيل: مفهومها منسوخ عندهم ﴿فَقُل لِّي عَمَلِي﴾ واقتصر على ذلك ولا تقاتلهم، وليس الأمر كذلك إنما معنى الآية لي جزاء عملي فإن كنت كاذباً فوباله علي، ولكم جزاء عملكم في تكذيبكم لي.

وفائدة هذا لا يمنع من قتالهم وهو أقرب إلى ما يفهم منها فلا وجه للنسخ[7].

الثالث: أن مدلول هذه الآية اختصاص كل واحد بأفعاله وبثمرات أفعاله من الثواب والعقاب، وذلك لا يقتضي حرمة القتال، فآية القتال ما رفعت شيئاً من مدلولات هذه الآية[8].

---

(١) جامع البيان ١١/ ١١٩ (مرجع سابق).
(٢) المحرر الوجيز ٣/ ١٢٢ (مرجع سابق).
(٣) روح المعاني ١١/ ١٢٢ (مرجع سابق).
(٤) أنوار التنزيل ٣/ ١٩٩ (مرجع سابق).
(٥) مفاتيح الغيب ١٧/ ٨١؛ نواسخ القرآن لابن الجوزي ص١٧٩ (مرجع سابق).
(٦) أضواء البيان ٢/ ١٥٧ (مرجع سابق).
(٧) نواسخ القرآن لابن الجوزي ص١٧٩، ١٨٠ (مرجع سابق).
(٨) مفاتيح الغيب ١٧/ ٨١.

إن ترجيح الرازي في ضوء قاعدة النسخ هذه، ترجح ما ذهب إليه من بطلان النسخ هنا، وأن الآية محكمة، حيث يبقى الأصل عدم النسخ؛ ولأن شرط الناسخ أن يكون رافعاً لحكم المنسوخ ولا دليل وجيه ينقل هذا الحكم، وليس بين مدلول الآيتين تناف، فيمكن الجمع بينهما كما سبق، والقاعدة المقررة في الأصول هي أن يجمع بين النصين إن أمكن الجمع[1]؛ لأنه أحسن من ادعاء النسخ الذي لم يدل عليه دليل صحيح[2]. وكذلك حكم سائر الآيات متى أمكن الجمع بين جميعها في أحكامها من غير إثبات نسخ لها لم يجز لنا الحكم بنسخ شيء منها[3]؛ لأن شرط النسخ التعارض وعدم إمكان الجمع[4].

قال ابن عبد البر: ولا سبيل إلى نسخ قرآن بقرآن أو سنة بسنة ما وجد إلى استعمال الآيتين أو السنتين سبيل[5].

وينص الرازي على هذه القاعدة في بيانه سبب ترجيحه، كما في تفسيره لقوله تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِۦ وَمَنْ عَمِىَ فَعَلَيْهَا وَمَآ أَنَا۠ عَلَيْكُم بِحَفِيظٍ ﴿١٠٤﴾﴾ [الأنعام: ١٠٤].

□ **قال الرازي:** قال المفسرون: قوله: ﴿فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِۦ وَمَنْ عَمِىَ فَعَلَيْهَا﴾ معناه: لا آخذكم بالإيمان أخذ الحفيظ عليكم والوكيل، قالوا: وهذا إنما كان قبل الأمر بالقتال، فلما أمر بالقتال صار حفيظاً عليهم.

ومنهم من يقول آية القتال ناسخة لهذه الآية، وهو بعيد، فكأن هؤلاء المفسرين مشغوفون بتكثير النسخ من غير حاجة إليه، والحق ما يقرره أصحاب أصول الفقه إن الأصل عدم النسخ فوجب السعي في تقليله بقدر الإمكان[6].

---

(١) أضواء البيان ٤/ ٤٥٢ (مرجع سابق).

(٢) تيسير الكريم الرحمٰن ١/ ٨٥ (مرجع سابق).

(٣) أحكام القرآن للجصاص ١/ ٣٩٩ (مرجع سابق).

(٤) أضواء البيان ٨/ ٩٣ (مرجع سابق).

(٥) التمهيد لابن عبد البر ١/ ٣٠٧ (مرجع سابق).

(٦) مفاتيح الغيب ١٣/ ١١٠.

أقوال العلماء في تفسير الآية الكريمة:

القول الأول: كانت هذه الآية في الابتداء قبل الأمر بالقتال فلما أمر بالقتال صار حفيظاً عليهم، ونسخت هذه الآية بآية السيف، وقال الزجاج: نزل هذا قبل فرض القتال، ثم أمر أن يمنعهم بالسيف من عبادة الأوثان[1].

القول الثاني: أن هذه الآية محكمة غير منسوخة، وهذا الذي رجحه الرازي[2].

وممن لم يذكر في الآية النسخ: الطبري، وقد فسر الآية بمثل مَنْ فسرها مَنْ قال بعدم النسخ[3].

وممن قال بالنسخ: الزجاج[4]، والسمرقندي[5]، والكرمي[6]، وابن حزم[7]، وابن البازري[8].

المناقشة والأدلة:

من قال: إن معنى الآية: ﴿وَمَآ أَنَاْ عَلَيْكُم بِحَفِيظٍ﴾ أي: لست آخذكم بالإيمان أخذ الحفيظ والوكيل، متضمنة ترك قتال الكفار[9]، قال: هذا قبل الأمر بالقتال، فتكون الآية منسوخة بآية السيف[10].

ومن قال إن معنى الآية الكريمة: لست رقيباً عليكم أحصي أعمالكم فعلى هذا فهي محكمة ولا وجه للنسخ[11].

---

(١) الجامع لأحكام القرآن ٨٥ (مرجع سابق).
(٢) مفاتيح الغيب ١٣/ ١١٠.
(٣) جامع البيان ٧/ ٣٠٥ (مرجع سابق).
(٤) الجامع لأحكام القرآن ٧/ ٥٨ (مرجع سابق).
(٥) بحر العلوم ١/ ٤٩٢ (مرجع سابق).
(٦) الناسخ والمنسوخ للكرمي ص١٠٦ (مرجع سابق).
(٧) الناسخ والمنسوخ لابن حزم ص٣٧ (مرجع سابق).
(٨) ناسخ القرآن ومنسوخه لابن البازري ص٣٣ (مرجع سابق).
(٩) نواسخ القرآن لابن الجوزي ص١٥٥ (مرجع سابق).
(١٠) زاد السير ٣/ ٩٩ (مرجع سابق).
(١١) زاد المسير ٣/ ١٠٠ (مرجع سابق)؛ المصفى من علم الناسخ والمنسوخ لابن الجوزي =

إن ترجيح الرازي في ضوء قاعدة النسخ هذه، ترجح ما ذهب إليه من بطلان النسخ هنا، وتثبت أن الآية محكمة، حيث يبقى الأصل عدم النسخ، ولا دليل وجيه ينقل هذا الحكم، وليس بين مدلول الآيتين تناف فيمكن الجمع بينهما:

أما قوله: ﴿وَمَآ أَنَا۠ عَلَيۡكُم بِحَفِيظٖ﴾ يقول: وما أنا عليكم برقيب أحصي عليكم أعمالكم وأفعالكم وإنما أنا رسول أبلغكم ما أرسلت به إليكم والله الحفيظ عليكم الذي لا يخفى عليه شيء من أعمالكم[1].

إذا اتضح هذا المعنى فإن آية القتال ما رفعت شيئاً من مدلولات هذه الآية فيبقى الأصل عدم النسخ، ولا دليل ينقل عن هذا الأصل.

ويرجح الرازي بمضمون القاعدة حين يبين وجه الجمع بين الآيتين، مما يدل على عدم قيام الدليل الصريح على النسخ، كما في المثال التالي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَن تَنَالُواْ ٱلۡبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَۚ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَيۡءٖ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٞ ﴿٩٢﴾﴾ [آل عمران: ٩٢].

□ **قال الرازي:** نقل الواحدي عن مجاهد والكلبي أن هذه الآية منسوخة بآية الزكاة، قال الرازي: وهذا في غاية البعد؛ لأن إيجاب الزكاة كيف ينافي الترغيب في بذل المحبوب لوجه الله سبحانه وتعالى[2].

أقوال العلماء في تفسير الآية الكريم:

القول الأول: أن هذه الآية منسوخة بآية الزكاة، ومن ذهب إلى هذا القول: مجاهد، والكلبي، قالوا: نسختها آية الزكاة[3].

القول الثاني: أن الآية الكريمة محكمة. وهو ما ذهب إليه الرازي[4].

= ص٣٢، دار النشر: مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٤١٥هـ، الطبعة الأولى ـ تحقيق: د. صالح الضامن.

(١) جامع البيان ٧/ ٣٠٥ (مرجع سابق).

(٢) مفاتيح الغيب ٨/ ١١٨.

(٣) الجامع لأحكام القرآن ٤/ ١٣٣ (مرجع سابق).

(٤) مفاتيح الغيب ٨/ ١١٨.

ولم أجد من قال بالنسخ في هذه الآية إلا مجاهد والكلبي[1].

مناقشة الأقوال والأدلة:

إذا قلنا بالإحكام في الآية فلا منافاة بين الآيتين؛ لأن إيجاب الزكاة لا ينافي الترغيب في بذل المحبوب لوجه الله ﷻ، وقد أمكن الجمع بين ما ادعوه ناسخاً ومنسوخاً[2]، فلما أمكن الجمع بين الآيتين وجب المصير إليه، والقاعدة المقررة في الأصول: هي أن يجمع بين النصين إن أمكن الجمع وإلا فالترجيح بينهما[3]. فلما أمكن الجمع كان أحسن من ادعاء النسخ الذي لم يدل عليه دليل صحيح[4].

وكذلك حكم سائر الآيات، متى أمكن الجمع بين جميعها في أحكامها من غير إثبات نسخ لها لم يجز لنا الحكم بنسخ شيء منها[5].

إن ترجيح الرازي في ضوء قاعدة النسخ هذه، ترجح ما ذهب إليه من بطلان النسخ هنا؛ لأن إيجاب الزكاة لا ينافي الترغيب في بذل المحبوب لوجه الله ﷻ، فثبت في ضوء هذه القاعدة أن الآية محكمة، حيث يبقى الأصل عدم النسخ، ولا دليل وجيه ينقل هذا الحكم، وليس بين مدلول الآيتين تناف فيمكن الجمع بينهما، كما تقدم.

ومن ترجيح الرازي بمضمون قاعدة المبحث كذلك، مع إنكاره على من أكثر من النسخ بلا دليل، ما جاء في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّٰبِرِينَ ١٢٦﴾ [النحل: ١٢٦].

□ **قال الرازي:** قال بعضهم: إن قوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّٰبِرِينَ ١٢٦﴾ منسوخ بآية السيف، وهذا في

(١) مفاتيح الغيب ٨/١١٨.
(٢) نواسخ القرآن لابن الجوزي ص٧٤ (مرجع سابق).
(٣) أضواء البيان ٤/٤٥٢ (مرجع سابق).
(٤) تيسير الكريم الرحمٰن ١/٨٥ (مرجع سابق).
(٥) أحكام القرآن للجصاص ١/٣٩٩ (مرجع سابق).

غاية البعد؛ لأن المقصود من هذه الآية تعليم حسن الأدب في كيفية الدعوة إلى الله تعالى، وترك التعدي وطلب الزيادة ولا تعلق لهذه الأشياء بآية السيف، وأكثر المفسرين مشغوفون بتكثير القول بالنسخ ولا أرى فيه فائدة والله أعلم بالصواب(١).

أقوال العلماء في تفسير الآية الكريمة:

القول الأول: أنها نزلت قبل براءة فأمر رسول الله ﷺ أن يقاتل من قاتله ولا يبدأ بالقتال، ثم نسخ ذلك وأمر بالجهاد. وهو مروي عن ابن عباس(٢)، والضحاك(٣).

القول الثاني: أنها محكمة وإنما نزلت فيمن ظلم فلا يحل له أن ينال من ظالمه أكثر مما ناله الظالم منه. وقال بهذا القول: الجمهور(٤)، وهو الذي ذهب إليه الرازي(٥).

وممن اتفق قوله مع ما ذهب إليه الرازي: الطبري(٦)، والشوكاني(٧).

مناقشة الأقوال والأدلة:

من يرى النسخ قال: إنها نزلت قبل (براءة) فأمر رسول الله ﷺ أن يقاتل من قاتله ولا يبدأ بالقتال، ثم نسخ ذلك وأمر بالجهاد.

فعلى هذا القول يكون المعنى: ولئن صبرتم عن القتال، ثم نسخ هذا بقوله: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥].

ومن قال بأن الآية محكمة قال: إنها نزلت فيمن ظلم فلا يحل له أن ينال من ظالمه أكثر مما نال الظالم منه.

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٠/ ١١٥.
(٢) جامع البيان ١٤/ ١٩٦ (مرجع سابق).
(٣) زاد المسير ٤/ ٥٠٨ (مرجع سابق).
(٤) فتح القدير ٣/ ٢٠٤ (مرجع سابق).
(٥) مفاتيح الغيب ٢٠/ ١١٥.
(٦) جامع البيان ١٤/ ١٩٧ (مرجع سابق).
(٧) فتح القدير ٣/ ٢٠٤ (مرجع سابق).

وعلى هذا القول يكون المعنى ولئن صبرتم على المثلة لا عن القتال[١].

فالآية محكمة؛ لأنها واردة في الصبر عن المعاقبة، والثناء على الصابرين على العموم[٢]. وحتى تتضح المسألة أبين ما ورد من سبب النزول لها، فقد ورد في سبب نزولها قولان:

أحدهما: أن رسول الله ﷺ أشرف على حمزة[٣]، فرآه صريعاً، فلم ير شيئاً كان أوجع لقلبه منه، فقال: **والله لأمثلن بسبعين منهم** فنزل جبريل والنبي ﷺ واقف، بقوله: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ﴾ إلى آخرها، فصبر رسول الله وكفر عن يمينه[٤]، قاله أبو هريرة، وقال ابن عباس رأى رسول الله ﷺ حمزة قد شق بطنه وجدعت أذناه، فقال: **لولا أن تحزن النساء أو تكون سنة بعدي، لتركته حتى يبعثه الله من بطون السباع والطير، ولأقتلن مكانه سبعين رجلاً منهم**، فنزل قوله: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ﴾ إلى قوله: ﴿وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِٱللَّهِ﴾ [النحل: ٢٦، ٢٧][٥].

والثاني: أنه أصيب من الأنصار يوم أُحد أربعة وستون، ومن المهاجرين ستة منهم: حمزة، ومثلوا بقتلهم، فقالت الأنصار: لئن أصبنا منهم يوماً من الدهر لنزيدن على عدتهم مرتين. فنزلت هذه الآية، قاله أُبي بن كعب[٦].

---

(١) زاد المسير ٤/٥٠٨ (مرجع سابق).

(٢) فتح القدير ٣/٢٠٤ (مرجع سابق).

(٣) حمزة بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف، أول لواء عقده رسول الله ﷺ كان لحمزة، قتل يوم أُحد في السنة الثالثة؛ المنتظم ٣/١٧٨ (مرجع سابق).

(٤) أخرجه الحاكم في المستدرك، ذكر إسلام حمزة، ٣/٢١٨ (٤٨٩٤) (مرجع سابق)؛ والطبراني في المعجم الكبير ٣/١٤٣ (٢٩٣٧) (مرجع سابق)؛ والزيلعي في تخريج الأحاديث والآثار ١/٤٧٧، دار النشر: دار ابن خزيمة ـ الرياض، ١٤١٤هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: عبد الله بن عبد الرحمٰن السعد.

(٥) أخرجه الدارقطني في سننه ٤/١١٨ (مرجع سابق).

(٦) أُبي بن كعب الأنصاري يكنى أبا المنذر كان يكتب في الجاهلية والإسلام وتوفي في خلافة عثمان فصلى عليه وقيل: اليوم مات سيد المسلمين. البدء والتاريخ ٥/١١٦ لابن طاهر المقدسي، دار النشر: مكتبة الثقافة الدينية ـ بورسعيد.

وعن ابن عباس أن المسلمين قالوا: لئن أمكننا الله منهم لنمثلن بالأحياء فضلاً عن الأموات فنزلت هذه الآية[1].

إن نزول الآية وإن كان في القتال والمثلة، إلا أن السبب لا يمنع اعتبار العموم في اللفظ، فنزول الآية على سبب لا يمنع اعتبار عمومها في جميع ما انتظمه الاسم فوجب استعمالها في جميع ما انطوى تحتها، بمقتضى ذلك أن من قتل رجلاً قتل به ومن جرح جراحة جرح به جراحة مثلها[2].

وأيد الشوكاني من فسر الآية بالمعنى الدال على إحكامها، فقال بعد نقله قول ابن جرير: أنزلت هذه الآية فيمن أصيب بظلامة أن لا ينال من ظالمه إذا تمكن إلا مثل ظلامته لا يتعداها إلى غيرها. وهذا صواب لأن الآية وإن قيل: إن لها سبباً خاصاً، فالاعتبار بعموم اللفظ، وعمومه يؤدي هذا المعنى الذي ذكره[3].

ولا شك أن قاعدة: (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)[4] قد عمل بها العلماء، ورجحوا بمضمونها، فإن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب عند عامة العلماء[5].

في ضوء قاعدة: (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) نستطيع

---

(١) زاد المسير ٤/٥٠٧، ٥٠٨ (مرجع سابق).

(٢) أحكام القرآن للجصاص ٥/١٦ (مرجع سابق).

(٣) فتح القدير ٣/٢٠٣ (مرجع سابق).

(٤) ذكر الرازي هذه القاعدة في مواضع كثيرة في تفسيره، منها المواضع التالية في مفاتيح الغيب ٣/٥٣، ٣/١٣٢، ٤/١٤٧، ٥/٢٥، ٥/٦٦، ١٠/١٨٩، ١١/١٢٢، ١١/١٦٩، ١٢/٦٥. وانظر: في هذه القاعدة أضواء البيان ٢/٣٥٩ (مرجع سابق)؛ روح المعاني ٤/٢٤ (مرجع سابق)؛ تفسير البحر المحيط ١/٦٢٢ (مرجع سابق)؛ الزواجر ١/١٧٤ (مرجع سابق)؛ تيسير الكريم الرحمٰن ص٦٥ (مرجع سابق)؛ أضواء البيان ٢/٣٥٩ (مرجع سابق).

(٥) الفتاوى ٣١/٤٤ (مرجع سابق). وانظر: إعانة الطالبين ٣/٢٤٣ (مرجع سابق)؛ البحر الرائق ٤/٣٢٣ ابن نجيم الحنفي، دار النشر: دار المعرفة ـ بيروت، الطبعة الثانية، عون المعبود ٥/٥٢ (مرجع سابق).

ترجيح الإحكام في الآية، واعتبار عمومها في جميع ما انتظمه الاسم، من تعليم حسن الأدب في كيفية الدعوة إلى الله تعالى، وترك التعدي وطلب الزيادة، ولا تعلق لهذه الأشياء بآية السيف، كما يذكر الرازي(١).

إن ترجيح الرازي في ضوء قاعدة النسخ هذه، ترجح ما ذهب إليه من بطلان النسخ هنا، وتعضده القاعدة الأخرى: (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)، فثبت في ضوء هذه القواعد أن الآية محكمة، حيث يبقى الأصل عدم النسخ، ولا دليل وجيه ينقل هذا الحكم، وليس بين مدلول الآيتين تناف فيمكن الجمع بينهما، كما جمع الرازي(٢).

ولا يعكر صفو هذا الترجيح منازعة قاعدة سبب النزول: (إذا صح سبب النزول الصريح فهو مرجح لما وافقه من أوجه التفسير)(٣)، لقاعدة: (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)، حيث إن هذا السبب نزل عموم في لفظه فبالتالي قدمنا قاعدة: (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)، ولو كانت الآية نزلت في معين ولا عموم للفظها لقدمنا قاعدة سبب النزول: (إذا صح سبب النزول الصريح فهو مرجح لما وافقه من أوجه التفسير)، إما آية نزلت في معين ولا عموم للفظها فإنها تقصر عليه قطعاً، كقوله تعالى: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلْأَتْقَى ۝١٧ ٱلَّذِى يُؤْتِى مَالَهُۥ يَتَزَكَّىٰ ۝١٨﴾ [الليل: ١٧، ١٨] فإنها نزلت في أبي بكر الصديق بالإجماع، ولا يصح مَن جَعَل الآية عامة في كل من عمل عمله بأنه الأتقى، إجراء له على القاعدة، كما ذكر السيوطي(٤).

وقال الطبري: والصواب من القول في ذلك أن يقال: إن الله تعالى ذكره، أمر من عوقب من المؤمنين بعقوبة أن يعاقب من عاقبه بمثل الذي

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٠/ ١١٥.

(٢) مفاتيح الغيب ٢٠/ ١١٥.

(٣) انظر: مفاتيح الغيب ١٠/ ١٧؛ المحرر الوجيز ٢/ ٤٩٨ (مرجع سابق)؛ فتح القدير ٤/ ١٦ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح للحربي ١/ ٢٤١ (مرجع سابق).

(٤) الإتقان ١/ ٩١ (مرجع سابق). وانظر: قواعد الترجيح عند المفسرين للحربي ١/ ٢٤٦ (مرجع سابق).

عوقب به إن اختار عقوبته، وأعلمه أن الصبر على ترك عقوبته على ما كان منه إليه خير، وعزم على نبيه ﷺ أن يصبر.

وذلك أن ذلك هو ظاهر التنزيل، والتأويلات التي ذكرناها عمن ذكروها عنه محتملتها الآية كلها، فإذا كان ذلك كذلك ولم يكن في الآية دلالة على أي ذلك عني بها من خبر ولا عقل، كان الواجب علينا الحكم بها إلى ناطق لا دلالة عليه وأن يقال: هي آية محكمة، أمر الله تعالى ذكره عباده أن لا يتجاوزوا فيما وجب لهم قبل غيرهم من حق، من مال أو نفس، الحق الذي جعله الله لهم إلى غيره، وأنها غير منسوخة إذ كان لا دلالة على نسخها وأن للقول بأنها محكمة وجهاً صحيحاً مفهوماً.

ويرد الرازي دعوى النسخ حين يجمع بين الآيتين، ليبقى على الأصل من عدم النسخ، كما في المثال التالي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَآ أَمْرُهُمْ إِلَى ٱللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ ﴿١٥٩﴾﴾[الأنعام: ١٥٩].

□ **قال الرازي:** واعلم أن المراد من الآية: الحث على أن تكون كلمة المسلمين واحدة وأن لا يتفرقوا في الدين ولا يبتدعوا البدع، وقوله: ﴿لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٥٩] فيه قولان:

الأول: أنت منهم بريء وهم منك براء، وتأويله إنك بعيد عن أقوالهم ومذاهبهم والعقاب اللازم على تلك الأباطيل مقصور عليهم ولا يتعداهم.

والثاني: لست من قتالهم في شيء، قال السدي: يقولون: لم يؤمر بقتالهم فلما أمر بقتالهم نسخ.

□ **قال الرازي:** وهذا بعيد؛ لأن المعنى لست من قتالهم في هذا الوقت في شيء، فورود الأمر بالقتال في وقت آخر لا يوجب النسخ(١).

أقوال العلماء في تفسير الآية: ﴿لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٥٩]:

القول الأول: لست من قتالهم في شيء، قال السدي: هذه آية لم يؤمر

---

(١) مفاتيح الغيب ١٤/٨.

فيها بقتال وهي منسوخة بالقتال في سورة براءة[١].

القول الثاني: ﴿لَّسْتَ مِنْهُمْ﴾ أي: أنت بريء منهم وهم منك برءاء، إنما أمرهم إلى الله في جزائهم فتكون الآية محكمة. وهو ما ذهب إليه الرازي[٢].

وممن اتفق قوله مع ما ذهب إليه الرازي: الطبري[٣]، وابن عطية[٤].

مناقشة الأقوال والأدلة:

ورد في معنى الآية الكريمة قولان:

القول الأول: ﴿لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ﴾ قال بعضهم: نزلت هذه الآية على نبي الله بالأمر بترك قتال المشركين قبل وجوب فرض قتالهم، ثم نسخها الأمر بقتالهم في سورة براءة وذلك قوله تعالى: ﴿وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [النساء: ٨٩].

القول الثاني: وقال آخرون بل نزلت على النبي ﷺ، إعلاماً من الله له أن من أمته من يحدث بعده في دينه، وليست بمنسوخة. ومن أثبت الإحكام في الآية الكريمة، قال: لأنها خبر لا أمر، والنسخ إنما يكون في الأمر والنهي[٥] دون الخبر[٦].

وقال ابن عبد البر: حديث رسول الله ﷺ فيه الناسخ والمنسوخ، كما في كتاب الله ﷻ، وهذا إنما يكون في الأوامر والنواهي من الكتاب والسنة وأما في الخبر عن الله ﷻ أو عن رسوله ﷺ فلا يجوز النسخ في الأخبار البتة بحال؛ لأن المخبر عن الشيء أنه كان أو يكون إذا رجع عن ذلك لم يخل من السهو أو الكذب، وذلك لا يعزى إلى الله ولا إلى رسوله فيما يخبر به عن ربه

---

(١) المحرر الوجيز ٢/ ٣٦٧ (مرجع سابق)؛ تفسير ابن أبي حاتم ٥/ ١٤٣١ دار النشر: المكتبة العصرية ـ صيدا، تحقيق: أسعد محمد الطيب.

(٢) مفاتيح الغيب ١٤/ ٨.

(٣) جامع البيان ٨/ ١٠٦، ١٠٧ (مرجع سابق).

(٤) المحرر الوجيز ٢/ ٣٦٧ (مرجع سابق).

(٥) جامع البيان ٨/ ١٠٦ (مرجع سابق).

(٦) أصول السرخسي ٢/ ٦٤ (مرجع سابق).

في دينه، وأما الأمر والنهي جائز عليهما النسخ للتخفيف ولما شاء الله من مصالح عباده وذلك من حكمته لا إله إلا هو[1].

ثم إنه قد يجتمع الأمر بقتالهم مع قوله تعالى: ﴿لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍۚ إِنَّمَآ أَمْرُهُمْ إِلَى ٱللَّهِ﴾ فيعلم الله تعالى نبيه ﷺ أنه بريء في دينه من المبتدعة، ومن اليهود والنصارى، وليس في إعلامه ذلك ما يوجب أن يكون نهاه عن قتالهم؛ لأن المعنى لست من قتالهم في هذا الوقت في شيء، فورود الأمر بالقتال في وقت آخر لا يوجب النسخ.

وقال الطبري: والصواب من القول في ذلك أن يقال: إن قوله: ﴿لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍۚ﴾ إعلام من الله نبيه محمداً ﷺ أنه من مبتدعة أمته الملحدة في دينه بريء، ومن الأحزاب من مشركي قومه ومن اليهود والنصارى، وليس في إعلامه ذلك ما يوجب أن يكون نهاه عن قتالهم؛ لأنه غير محال أن في الكلام لست من دين اليهود والنصارى في شيء، فقاتلهم فإن أمرهم إلى الله، في أن يتفضل على من شاء منهم فيتوب عليه ويهلك من أراد إهلاكه منهم كافراً، فيقبض روحه أو يقتله بيدك على كفره، ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون عند مقدمهم عليه.

وإذ كان غير مستحيل اجتماع الأمر بقتالهم، وقوله: ﴿لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍۚ إِنَّمَآ أَمْرُهُمْ إِلَى ٱللَّهِ﴾ ولم يكن في الآية دليل واضح على أنها منسوخة، ولا ورد بأنها منسوخة عن الرسول خبر، كان غير جائز أن يقضى عليها بأنها منسوخة حتى تقوم حجة موجبة صحة القول بذلك، لما قد بينا من أن المنسوخ هو ما لم يجز اجتماعه وناسخه في حال واحدة[2].

إن ترجيح الرازي في ضوء قاعدة النسخ هذه، ترجح ما ذهب إليه من بطلان النسخ هنا، وتثبت أن الآية محكمة، فإن كان النسخ محتملاً فإنه لا يثبت بالاحتمال[3].

---

(١) التمهيد ٣/ ٢١٥ (مرجع سابق).

(٢) جامع البيان ٨/ ١٠٦ (مرجع سابق).

(٣) شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك ٣/ ٩٨ (مرجع سابق).

فالنسخ المحتمل دعوى تحتاج إلى دليل، ولا يصار إلى النسخ بالاحتمال[١]، فلما كان النسخ لا يثبت بالاحتمال[٢]، وأمكن الجمع بين مدلولات الآيات فإن النسخ لا يصار إليه[٣]. حيث يبقى الأصل عدم النسخ، ولا دليل وجيه ينقل هذا الحكم، وليس بين مدلول الآيتين تناف، فيمكن الجمع بينهما كما سبق في جمع الرازي[٤]، والقاعدة المقررة في الأصول هي أن يجمع بين النصين إن أمكن الجمع[٥].

ومما يدل على وضوح هذه القاعدة عند الرازي واستحضارها في تفسيره ما جاء في تعليله لمضمونها، حيث قال: ولا شك أن مدار الشريعة على أن الأصل عدم النسخ؛ لأنه لو كان احتمال طريان الناسخ معادلاً لاحتمال بقاء الحكم على ما كان فحينئذٍ لا يمكن التمسك بشيء من النصوص في إثبات شيء من الأحكام لاحتمال أن يقال: إنه وإن كان ثابتاً إلا أنه زال ولما اتفق الكل على أن الأصل عدم النسخ وأن القائل به والذاهب إليه هو المحتاج إلى الدليل[٦].

ويقرر هذا الأمر في موضع آخر بقوله: الأصل المرجوع إليه في إثبات جميع الأحكام عدم النسخ ولولا هذا الأصل لما جاز الاستدلال بشيء من الدلائل الشرعية[٧].

تلخص في هذا المبحث أن الرازي ناقش مسألة النسخ، مناقشة فاحصة، ذكر فيها حقيقة النسخ والاتفاق على وقوعه في القرآن، وأقسام المنسوخ، مع بيانه الحجج والأدلة، وذكر سبب إطنابه في ذكر الدلائل على وقوع النسخ.

وقد نص الرازي على قاعدة المبحث، ويتضح ترجيحه بمضمونها من

---

(١) تحفة الأحوذي ١/ ٤٧٤ (مرجع سابق).
(٢) فتح الباري ٩/ ٣١٠ (مرجع سابق).
(٣) المرجع السابق ١٠/ ٨٣.
(٤) مفاتيح الغيب ١٤/ ٨.
(٥) أضواء البيان ٤/ ٤٥٢ (مرجع سابق).
(٦) مفاتيح الغيب ١٣/ ١٨١.
(٧) مفاتيح الغيب ٤/ ١٢٣.

خلال سعيه لتقليل النسخ وإنكاره على من أكثر من المفسرين من النسخ بلا دليل مع ذكره ما يعضدها من قواعد كقاعدة التخصيص.

ويُضَعِّف الرازيُ بهذه القاعدة، القولَ بالنسخ، عند إمكان حمل الآية على وجوه لا يتطرق إليها النسخ، وتبين لنا صنيعه في الجمع بين الآيات ليبقى على الأصل في عدم النسخ.

ويستحضر الرازي شرط الناسخ ـ حين يرجح بمضمون هذه القاعدة ـ، وهو أن يكون رافعاً لحكم المنسوخ.



قاعدة:

عند تعارض الأقوال في معنى الآية يقدم منها ما أيدته آيات أخرى

التعريف بالقاعدة:

هذه القاعدة تفسر القرآن بالقرآن، وأصلها في التفسير النبوي، حيث فسر النبي ﷺ بعض الآيات، ففسر القرآن بالقرآن[1]، وصحح فهم الصحابة لآيات بمقتضى هذه القاعدة[2]، كالذي جاء في حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: لما نزلت: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلۡأَمۡنُ وَهُم مُّهۡتَدُونَ ۝٨٢﴾ [الأنعام: ٨٢] شق ذلك على المسلمين، فقالوا: يا رسول الله أينا لا يظلم نفسه قال: **ليس ذلك إنما هو الشرك ألم تسمعوا ما قال لقمان لابنه وهو يعظه:** ﴿يَٰبُنَيَّ لَا تُشۡرِكۡ بِٱللَّهِۖ إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ﴾ [لقمان: ١٣][3].

ثم إن الصحابة الكرام رضي الله عنهم، فسروا القرآن بالقرآن، ومن ذلك ما أخرجه الطبري في تفسيره بسنده قال: مر عمر برجل وهو يقرأ هذه الآية: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلۡأَوَّلُونَ مِنَ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ وَٱلۡأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحۡسَٰنٍ﴾ [التوبة: ١٠٠]، قال: من

---

(١) انظر: أضواء البيان ٥/ ٣٢١ (مرجع سابق)؛ تفسير القرآن العظيم ١/ ٤ (مرجع سابق)؛ الفتاوى لابن تيمية ١٣/ ٣٦٣، ١٥/ ٤٤٣ (مرجع سابق)؛ البرهان ٢/ ١٧٥ (مرجع سابق)؛ التبيان في أقسام القرآن ص١١٧ لابن القيم، دار النشر: دار الفكر.

(٢) قواعد الترجيح عند المفسرين ١/ ٣١٣ (مرجع سابق).

(٣) صحيح البخاري (مرجع سابق) باب: ﴿وَٱضۡرِبۡ لَهُم مَّثَلًا أَصۡحَٰبَ ٱلۡقَرۡيَةِ﴾ ٣/ ١٢٦٢.

أقرأك هذه الآية[1] قال: أقرأنيها أُبي بن كعب قال: لا تفارقني حتى أذهب بك إليه، فأتاه فقال: أنت أقرأت هذا هذه الآية؟ قال: نعم، قال: وسمعتها من رسول الله ﷺ؟ قال: لقد كنت أرانا رفعنا رفعة لا يبلغها أحد بعدنا، قال: وتصديق ذلك في أول الآية التي في أول الجمعة وأوسط الحشر وآخر الأنفال أما أول الجمعة: ﴿وَءَاخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا۟ بِهِمْ ۚ﴾ [الجمعة: ٣] وأوسط الحشر: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [الحشر: ١٠] وأما آخر الأنفال: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنۢ بَعْدُ وَهَاجَرُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ مَعَكُمْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مِنكُمْ ۚ﴾ [الأنفال: ٧٥][2]. ونجد تضافر كلام العلماء على أن أصح الطرق في تفسير القرآن، هو تفسيره بالقرآن فما أجمل في مكان فإنه قد فسر في موضع آخر وما اختصر من مكان فقد بسط في موضع آخر، وهذا من أبلغ التفاسير[3].

وقد اعتمد كثير من العلماء هذه القاعدة، في الترجيح بين الأقوال المختلفة في تفسير الآية، منهم: قتادة فقد قال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلدِّينُ وَاصِبًا ۚ﴾ [النحل: ٥٢] قال: دائماً ألا ترى أنه يقول: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ﴾ [الصافات: ٩]؛ أي: دائم[4].

وكذلك الشافعي حيث قال في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ ۗ وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَٰدِلُوكُمْ ۖ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ ﴿١٢١﴾﴾ [الأنعام: ١٢١]: فأول الآية وإن كان عاماً بحسب الصيغة إلا أن آخرها لما حصلت فيه هذه القيود الثلاثة علمنا أن المراد من ذلك العموم هو هذا الخصوص، ومما يؤكد هذا المعنى هو أنه تعالى قال: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ ۗ﴾ فقد صار هذا النهي

---

(١) عمر رضي الله عنه كان يرى أن قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ﴾ بغير واو صفة للأنصار. انظر: تخريج الأحاديث والآثار للزيلعي ٢/ ٩٥ (مرجع سابق).

(٢) جامع البيان ١١/ ٨ (مرجع سابق).

(٣) انظر: الفتاوى ١٣/ ٣٦٣ (مرجع سابق)؛ البرهان للزركشي ٢/ ١٧٥ (مرجع سابق)؛ التبيان في أقسام القرآن ص١١٧ (مرجع سابق).

(٤) تفسير الصنعاني ٢/ ٣٥٧، دار النشر: مكتبة الرشد ـ الرياض، ١٤١٠هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. مصطفى مسلم محمد.

مخصوصاً بما إذا كان هذا الأمر فسقاً، ثم طلبنا في كتاب الله تعالى أنه متى يصير فسقاً، فرأينا هذا الفسق مفسراً في آية أخرى وهو قوله: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطۡعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيۡتَةً أَوۡ دَمٗا مَّسۡفُوحًا أَوۡ لَحۡمَ خِنزِيرٖ فَإِنَّهُۥ رِجۡسٌ أَوۡ فِسۡقًا أُهِلَّ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ بِهِۦۚ فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ١٤٥﴾ [الأنعام: ١٤٥] فصار الفسق في هذه الآية مفسراً بما أهل به لغير الله، وإذا كان كذلك كان قوله: ﴿وَلَا تَأۡكُلُواْ مِمَّا لَمۡ يُذۡكَرِ ٱسۡمُ ٱللَّهِ عَلَيۡهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسۡقٞۗ﴾ مخصوصاً بما أهل به لغير الله(١).

وقال الطبري في معرض ترجيحه لأحد الأقوال في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَلَهُمۡ عَذَابٞ وَاصِبٌ﴾ [الصافات: ٩]، يقول تعالى ذكره ولهذه الشياطين المسترقة السمع عذاب من الله واصب.

ثم قال: واختلف أهل التأويل في معنى الواصب، فقال بعضهم معناه: الموجع، وقال آخرون: بل معناه الدائم، ثم قال: وأولى التأويلين في ذلك بالصواب تأويل من قال معناه دائم خالص، وذلك أن الله قال: ﴿وَلَهُ ٱلدِّينُ وَاصِبًاۚ﴾ [النحل: ٥٢] فمعلوم أنه لم يصفه بالإيلام والإيجاع وإنما وصفه بالثبات والخلوص(٢).

وقال البغوي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذۡ قُلۡنَا لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ ٱسۡجُدُواْ لِأٓدَمَ﴾ [البقرة: ٣٤]: واختلفوا في أن هذا الخطاب مع الملائكة فقال بعضهم: مع الذين كانوا سكان الأرض، والأصح أنه مع جميع الملائكة لقوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمۡ أَجۡمَعُونَ ٣٠﴾ [الحجر: ٣٠](٣). وقال ابن كثير في تفسيره: وتفسير الآية بالآية أولى(٤).

وينص الشنقيطي على موضوع كتابه في التفسير بأنه بيان القرآن بالقرآن(٥).

---

(١) مفاتيح الغيب ١٣/ ١٣٨.
(٢) جامع البيان ٢٣/ ٤٠ (مرجع سابق).
(٣) معالم التنزيل ١/ ٦٢ (مرجع سابق).
(٤) تفسير القرآن العظيم ٢/ ٥٥١ (مرجع سابق).
(٥) أضواء البيان ٥/ ٣٢١ (مرجع سابق).

ويذكر ابن عطية في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُۥٓ إِلَيْهِ﴾ [الأعراف: ١٥٠]: وأخذه برأس أخيه ولحيته من الخُلق المذكور، هذا ظاهر اللفظ، وروي أن ذلك إنما كان ليسارَه، فخشي هارون أن يتوهم الناظر إليهما أنه لغضب فلذلك نهاه ورغب إليه.

قال القاضي أبو محمد: وهذا ضعيف، والأول هو الصحيح لقوله: ﴿فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِى﴾ [طه: ٩٤][(١)].

فمن المرجحات بحسب الأموال الخارجة أن يكون أحدهما أشبه بظاهر القرآن دون الآخر فإنه يقدم[(٢)].

*** صورة القاعدة:**

إذا تنازع العلماء في تفسير آية من كتاب الله تعالى، وكان أحد الأقوال تؤيده آية أو آيات أخرى، أو قراءة متواترة في نفس الآية ـ لأنها بمثابة الآية ـ فهو أولى بحمل الآية عليه؛ لأن تأييد القرآن له يدل على صحته واستقامته.

فإن تأيد كل قول بآية أو آيات خرج الترجيح بينها عن هذه القاعدة ويطلب من قواعد أخرى.

ومثال ذلك في تفسير الرازي قوله عند تفسيره لقول الله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَجَعُوٓا۟ إِلَىٰٓ أَبِيهِمْ قَالُوا۟ يَـٰٓأَبَانَا مُنِعَ مِنَّا ٱلْكَيْلُ فَأَرْسِلْ مَعَنَآ أَخَانَا نَكْتَلْ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ ﴿٦٣﴾﴾ [يوسف: ٦٣] ثم إنه تعالى حكى عنهم أنهم لما رجعوا إلى أبيهم ﴿قَالُوا۟ يَـٰٓأَبَانَا مُنِعَ مِنَّا ٱلْكَيْلُ﴾ وفيه قولان:

الأول: أنهم لما طلبوا الطعام لأبيهم وللأخ الباقي عنده منعوا منه، فقولهم: ﴿مُنِعَ مِنَّا ٱلْكَيْلُ﴾، إشارة إليه.

والثاني: أنه منع الكيل في المستقبل، وهو إشارة إلى قول يوسف: ﴿فَإِن لَّمْ تَأْتُونِى بِهِۦ فَلَا كَيْلَ لَكُمْ عِندِى﴾ [يوسف: ٦٠]، والدليل على أن المراد ذلك قولهم: ﴿فَأَرْسِلْ مَعَنَآ أَخَانَا نَكْتَلْ﴾ [يوسف: ٦٣]، ثم قال الرازي: قرأ

---

(١) المحرر الوجيز ٢/ ٤٥٧ (مرجع سابق).

(٢) إرشاد الفحول ص٤٦٥ (مرجع سابق).

حمزة والكسائي: (يكتل) بالياء، والباقون بالنون[1]، والقراءة الأولى تقوي القول الأول، والقراءة الثانية تقوي القول الثاني[2].

ويدخل تحت هذه القاعدة ما إذا كانت الآيات تردّ أحد الأقوال، وتقضي ببطلان مقتضاه، وذلك لأنه إذا رُد أحد الأقوال أو ضُعِّف تَرَجَّح القول الآخر أو انحصر الراح في بقية الأقوال[3].

ونجد أن الرازي قد استحضر هذه القاعدة في تفسيره، وعمل بها، يوضح ذلك المثال التالي عند قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ۖ كِتَٰبَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ ۚ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ ۚ فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً ۚ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَٰضَيْتُم بِهِۦ مِنۢ بَعْدِ ٱلْفَرِيضَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٢٤﴾﴾ [النساء: ٢٤].

ذكر الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ قولان:

أحدهما: المراد منها ذوات الأزواج، وعلى هذا التقدير ففي قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ۖ﴾ وجهان:

الوجه الأول: أن المرأة إذا كانت ذات زوج حرمت على غير زوجها إلا إذا صارت ملكاً لإنسان فإنها تحل للمالك.

الوجه الثاني: أن المراد بملك اليمين ها هنا ملك النكاح، والمعنى أن ذوات الأزواج حرام عليكم إلا إذا ملكتموهن بنكاح جديد بعد وقوع البنيوية بينهن وبين أزواجهن، والمقصود من هذا الكلام الزجر عن الزنا والمنع من وطئهن إلا بنكاح جديد، أو بملك يمين إن كانت المرأة مملوكة، وعبر عن ذلك بملك اليمين؛ لأن ملك اليمين حاصل في النكاح وفي الملك.

القول الثاني: أن المراد ها هنا بالمحصنات الحرائر.

والدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الآية: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن

---

(١) إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر ص٣٣٣.

(٢) مفاتيح الغيب ١٨/ ١٣٥.

(٣) قواعد الترجيح عند المفسرين للحربي ١/ ٣١٢ (مرجع سابق).

يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم﴾ [النساء: ٢٥] ذكر ها هنا المحصنات ثم قال بعده: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ﴾ كان المراد بالمحصنات ها هنا ما هو المراد هناك، ثم المراد من المحصنات هناك الحرائر فكذا هاهنا.

وعلى هذا التقدير ففي قوله: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ وجهان:

الوجه الأول: المراد منه إلا العدد الذي جعله الله ملكاً لكم وهو الأربع فصار التقدير حرمت عليكم الحرائر إلا العدد الذي جعله الله ملكاً لكم وهو الأربع.

الوجه الثاني: الحرائر محرمات عليكم إلا ما أثبت الله لكم ملكاً عليهن وذلك عند حضور الولي والشهود وسائر الشرائط المعتبرة في الشريعة.

ثم بين الرازي اختياره فقال: فهذا الأول (العدد الذي جعله الله ملكاً لكم وهو الأربع) في تفسير قوله: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ هو المختار.

وقال: ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ ۝٥ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ۝٦﴾ [المؤمنون ٥، ٦، المعارج: ٢٩، ٣٠]: جعل ملك اليمين عبارة عن ثبوت الملك فيها فوجب أن يكون ههنا مفسراً بذلك؛ لأن تفسير كلام الله تعالى بكلام الله أقرب الطرق إلى الصدق والصواب والله أعلم[1].

ومن ترجيح الرازي بمضمون القاعدة ما جاء في المثال التالي عند تفسيره قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيٓءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هَٰذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ ۝٧٧﴾ [هود: ٧٧].

□ **قال الرازي**[2]: وهؤلاء الرسل هم الرسل الذين بشروا إبراهيم بالولد عليه السلام، قال ابن عباس رضي الله عنهما: انطلقوا من عند إبراهيم إلى لوط وبين القريتين أربع فراسخ، ودخلوا عليه على صورة شباب مرد من بني آدم وكانوا في غاية الحسن ولم يعرف لوط أنهم ملائكة الله، وذكروا فيه ستة أوجه:

---

(١) مفاتيح الغيب ١٠/ ٣٤.
(٢) مفاتيح الغيب ١٨/ ٢٦.

الأول: أنه ظن أنهم من الإنس فخاف عليهم خبث قومه، وأن يعجزوا عن مقاومتهم.

الثاني: ساءه مجيئهم؛ لأنه ما كان يجد ما ينفقه عليهم وما كان قادراً على القيام بحق ضيافتهم.

والثالث: ساءه ذلك؛ لأن قومه منعوه من إدخال الضيف داره.

الرابع: ساءه مجيئهم؛ لأنه عرف بالحذر أنهم ملائكة وأنهم إنما جاؤوا لإهلاك قومه.

ثم بين الرازي ترجيحه فقال: والوجه الأول هو الأصح لدلالة قوله تعالى: ﴿وَجَآءَهُۥ قَوْمُهُۥ يُهْرَعُونَ إِلَيْهِ وَمِن قَبْلُ كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ۚ قَالَ يَـٰقَوْمِ هَـٰٓؤُلَآءِ بَنَاتِى هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ ۖ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَلَا تُخْزُونِ فِى ضَيْفِىٓ ۖ أَلَيْسَ مِنكُمْ رَجُلٌ رَّشِيدٌ ﴿٧٨﴾﴾ [هود: ٧٨].

وكذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِى كِتَـٰبٍ مَّكْنُونٍ ﴿٧٨﴾﴾ [الواقعة: ٧٧، ٧٨]: بين الرازي الأوجه المذكورة في المراد بالكتاب، فقال: ما المراد من الكتاب؟ نقول فيه وجوه:

الأول: وهو الأصح، أنه اللوح المحفوظ، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍۭ ﴿٢٢﴾﴾ [البروج: ٢١، ٢٢].

الثاني: الكتاب هو المصحف.

الثالث: كتاب من الكتب المنزلة، فهو قرآن في التوراة والإنجيل وغيرهما[(١)].

وكذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِۦٓ إِلَّآ أَن قَالُوا۟ ٱقْتُلُوهُ أَوْ حَرِّقُوهُ فَأَنجَىٰهُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلنَّارِ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [العنكبوت: ٢٤] قال الرازي: ثم قال تعالى: ﴿فَأَنجَىٰهُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ اختلف العقلاء في كيفية الإنجاء؟ بعضهم قال: برد النار، وهو الأصح الموافق لقوله تعالى: ﴿قُلْنَا يَـٰنَارُ كُونِى بَرْدًا وَسَلَـٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴿٦٩﴾﴾ [الأنبياء: ٦٩].

وبعضهم قال: خلق في إبراهيم كيفية استبرد معها النار. وقال بعضهم:

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٩/ ١٦٧.

تَرْك إبراهيم على ما هو عليه، والنار على ما كانت عليه، ومنع أذى النار عنه، والكل ممكن والله قادر عليه[1].

وقد يذكر الرازي في ترجيحه بمضمون هذه القاعدة أكثر من آية تؤيد ما ذهب إليه، كما في المثال التالي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنقُصُ ٱلْأَرْضُ مِنْهُمْ ۖ وَعِندَنَا كِتَٰبٌ حَفِيظٌ ﴿٤﴾﴾ [ق: ٤].

□ **قال الرازي:** والحفيظ: يحتمل أن يكون بمعنى المحفوظ؛ أي: محفوظ من التغيير والتبديل، ويحتمل أن يكون بمعنى الحافظ؛ أي: حافظ أجزاءهم وأعمالهم بحيث لا ينسى شيئاً منها.

ثم قال: والثاني هو الأصح، لوجهين: **أحدهما**: أن الحفيظ بمعنى الحافظ وارد في القرآن قال تعالى: ﴿وَمَآ أَنَا۠ عَلَيْكُم بِحَفِيظٍ﴾ [الأنعام: ١٠٤]، وقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ حَفِيظٌ عَلَيْهِمْ﴾ [الشورى: ٦][2].

وكذلك ما ذكره عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ عَلَىٰ رَجْعِهِۦ لَقَادِرٌ ﴿٨﴾﴾ [الطارق: ٨] قال الرازي: الرجع مصدر رجعت الشيء إذا رددته، والكناية في قوله: ﴿عَلَىٰ رَجْعِهِۦ﴾ إلى أي شيء ترجع؟ فيه وجهان:

أولهما: وهو الأقرب، أنه راجع إلى الإنسان، والمعنى أن الذي قدر على خلق الإنسان ابتداء وجب أن يقدر بعد موته على رده حياً وهو كقوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ﴾ [يس: ٧٩] وقوله: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ۚ﴾ [الروم: ٢٧].

وثانيهما: أن الضمير غير عائد إلى الإنسان. ثم قال مجاهد: قادر على أن يرد الماء في الإحليل، وقال عكرمة والضحاك: على أن يرد الماء في الصلب، وروي أيضاً عن الضحاك: أنه قادر على رد الإنسان ماء كما كان قبل، وقال مقاتل ابن حيان: إن شئت رددته من الكبر إلى الشباب ومن الشباب إلى الصبا ومن الصبا إلى النطفة.

ثم قال الرازي: واعلم أن القول الأول أصح ويشهد له قوله: ﴿يَوْمَ تُبْلَى

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٥/٤٦.

(٢) مفاتيح الغيب ٢٨/١٣٢.

ٱلسَّرَآئِرُ ﴿٩﴾﴾ [الطارق: ٩] أي: أنه قادر على بعثه يوم القيامة[1].

ثم إنه في جمعه للآيات التي تؤيد ما ذهب إليه من خلال استعماله مضمون هذه القاعدة، لا يغفل عن بيان وجه الدلالة من هذه الآية، كما في المثال التالي عند تفسيره للمراد بالنبأ العظيم في قوله تعالى: ﴿عَنِ ٱلنَّبَإِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٢﴾﴾ [النبأ: ٢].

□ **قال الرازي:** ذكر المفسرون في تفسير النبأ العظيم ثلاثة أوجه.

أحدها: أنه هو القيامة. قال الرازي: وهذا هو الأقرب ويدل عليه وجوه:

أحدها: قوله: ﴿سَيَعْلَمُونَ﴾ [النبأ: ٤] والظاهر أن المراد منه أنهم سيعلمون هذا الذي يتساءلون عنه حين لا تنفعهم تلك المعرفة ومعلوم أن ذلك هو القيامة.

وثانيها: أنه تعالى بين كونه قادراً على جميع الممكنات بقوله: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ﴿٦﴾﴾ [النبأ: ٦] إلى قوله: ﴿يَوْمَ يُنفَخُ فِى ٱلصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا ﴿١٨﴾﴾ [النبأ: ١٨].

وذلك يقتضي أنه تعالى إنما قدم هذه المقدمة لبيان كونه تعالى قادراً على إقامة القيامة، ولما كان الذي أثبته الله تعالى بالدليل العقلي في هذه السورة هو هذه المسألة ثبت أن النبأ العظيم الذي كانوا يتساءلون عنه هو يوم القيامة.

وثالثها: إن العظيم اسم لهذا اليوم بدليل قوله: ﴿أَلَا يَظُنُّ أُوْلَٰٓئِكَ أَنَّهُم مَّبْعُوثُونَ ﴿٤﴾ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿٥﴾ يَوْمَ يَقُومُ ٱلنَّاسُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٦﴾﴾ [المطففين: ٤ ـ ٦] وقوله: ﴿قُلْ هُوَ نَبَؤٌا۟ عَظِيمٌ ﴿٦٧﴾ أَنتُمْ عَنْهُ مُعْرِضُونَ ﴿٦٨﴾﴾ [ص: ٦٧، ٦٨]؛ ولأن هذا اليوم أعظم الأشياء؛ لأن ذلك منتهى فزع الخلق وخوفهم منه فكان تخصيص اسم العظيم به لائقاً[2].

---

(١) مفاتيح الغيب ٣١/ ١١٩.
(٢) مفاتيح الغيب ٣١/ ٤، ٥.

ولا شك أن هذه القاعدة هي في أصلها تفسير للقرآن بالقرآن، وإذا تتبعنا تفسير الرازي وجدنا بيسر وسهولة مواضع كثيرة جداً من تفسيره قد فسر فيها آيات مبيناً ما يشهد لمعناها من آيات أخرى[1]، ومن الأمثلة التي توضح هذا الأمر وتجليه ما قاله الرازي عند تفسير قول الله تعالى: ﴿لَن تَنَالُوا۟ ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُوا۟ مِمَّا تُحِبُّونَ ۚ وَمَا تُنفِقُوا۟ مِن شَىْءٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ ﴿٩٢﴾﴾ [آل عمران: ٩٢].

▫ **قال الرازي:** اعلم أنه تعالى لما بين أن الإنفاق لا ينفع الكافر ألبته، علم المؤمنين كيفية الإنفاق الذي ينتفعون به في الآخرة، فقال: ﴿لَن تَنَالُوا۟ ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُوا۟ مِمَّا تُحِبُّونَ ۚ﴾ وبين في هذه الآية أن من أنفق مما أحب كان من جملة الأبرار ثم قال في آية أخرى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴿٢٢﴾﴾ [المطففين: ٢٢] وقال أيضاً: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِن كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا ﴿٥﴾﴾ [الإنسان: ٥] وقال أيضاً: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴿١٣﴾ عَلَى ٱلْأَرَآئِكِ يَنظُرُونَ ﴿٢٣﴾ تَعْرِفُ فِى وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ ٱلنَّعِيمِ ﴿٢٤﴾ يُسْقَوْنَ مِن رَّحِيقٍ مَّخْتُومٍ ﴿٢٥﴾ خِتَٰمُهُۥ مِسْكٌ ۚ وَفِى ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ ٱلْمُتَنَٰفِسُونَ ﴿٢٦﴾﴾ [المطففين: ٢٢ ـ ٢٦] وقال: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ﴾ [البقرة: ١٧٧]، فالله تعالى لما فصل في سائر الآيات كيفية ثواب الأبرار اكتفى هاهنا بأن ذكر أن من أنفق ما أحب نال البر[2].

وقد يبين الرازي المعنى مما يتولد من مجموع الآيات، في سور مختلفة، يتضح ذلك حين تقف على كلامه في معنى قول الله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِىَ رَبَّهُۥ﴾ [البينة: ٨] وقوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟ ۗ﴾ [فاطر: ٢٨]، قال الرازي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿جَزَآؤُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّٰتُ عَدْنٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۖ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ ۚ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِىَ رَبَّهُۥ ﴿٨﴾﴾ [البينة: ٨] هذه الآية إذا ضم إليها آية أخرى صار المجموع دليلاً على فضل العلم والعلماء، وذلك لأنه تعالى قال: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟ ۗ﴾ [فاطر: ٢٨] فدلت هذه الآية على أن العالم يكون صاحب الخشية، وهذه الآية

---

(١) مثل: مفاتيح الغيب ٩/١١٣، ١٠/٤٠، ١٠/١٢٠.

(٢) مفاتيح الغيب ٨/١١٧.

وهي قوله: ﴿ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُۥ﴾ [البينة: ٨] تدل على أن صاحب الخشية تكون له الجنة فيتولد من مجموع الآيتين أن الجنة حق العلماء[١].

ومما يوضح اعتداد واعتماد الرازي مضمون هذه القاعدة دعوته إلى الاحتراز من تفسير لم تؤيده آية، أو آيات قرآنية، أو خبر صحيح، كما في المثال التالي عند تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِى ٱشْتَرَىٰهُ مِن مِّصْرَ لِٱمْرَأَتِهِۦٓ أَكْرِمِى مَثْوَىٰهُ عَسَىٰٓ أَن يَنفَعَنَآ أَوْ نَتَّخِذَهُۥ وَلَدًا ۚ وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِى ٱلْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُۥ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ ۚ وَٱللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰٓ أَمْرِهِۦ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢١﴾﴾ [يوسف: ٢١].

□ **قال الرازي:** اعلم أنه ثبت في الأخبار أن الذي اشتراه: إما من الإخوة أو من الواردين على الماء ذهب به إلى مصر وباعه هناك، وقيل: إن الذي اشتراه قطفير أو إطفير وهو العزيز الذي كان يلي خزائن مصر والملك يومئذٍ الريان بن الوليد رجل من العماليق وقد آمن بيوسف ومات في حياة يوسف عليه السلام فملك بعده قابوس بن مصعب فدعاه يوسف إلى الإسلام فأبى واشتراه العزيز وهو ابن سبع عشرة سنة، وأقام في منزله ثلاث عشرة سنة، واستوزره ريان بن الوليد وهو ابن ثلاثين سنة، وآتاه الله الملك والحكمة وهو ابن ثلاث وثلاثين سنة، وتوفي وهو ابن مائة وعشرين سنة، وقيل: كان الملك في أيامه فرعون موسى عاش أربعمائة سنة بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَآءَكُمْ يُوسُفُ مِن قَبْلُ بِٱلْبَيِّنَٰتِ﴾ [غافر: ٣٤]، وقيل: فرعون موسى من أولاد فرعون يوسف، وقيل: اشتراه العزيز بعشرين ديناراً، وقيل: أدخلوه السوق يعرضونه فترافعوا في ثمنه حتى بلغ ثمنه ما يساويه في الوزن من المسك والورق والحرير فابتاعه قطفير بذلك الثمن، وقالوا: اسم تلك المرأة زليخا.

ثم قال الرازي: واعلم أن شيئاً من هذه الروايات لم يدل عليه القرآن ولم يثبت أيضاً في خبر صحيح وتفسير كتاب الله تعالى لا يتوقف على شيء

---

(١) مفاتيح الغيب ٣٢/ ٥٣.

من هذه الروايات فالأليق بالعاقل أن يحترز من ذكرها[1]. وقد يخرج الترجيح بهذه القاعدة في حال تأيد كل قول بآية أو آيات، وبالتالي يطلب الترجيح من قواعد أخرى. وهنا يرد سؤال: هل أغفل الرازي في تفسيره هذا الأمر ومشى على الترجيح من خلال هذه القاعدة بالرغم من تأيد كل قول بآية، أم طلب الترجيح من مضامين قواعد أخرى؟ إذا تتبعنا ترجيحات الرازي في تفسيره وجدنا أن هذه المسألة كانت حاضرة في ذهنه، يتجلى لك هذا الأمر حين تقرأ ما يذكره في المثال التالي عند قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمْ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المائدة: ٤٨].

فقد بين الرازي مسألة شرع من قبلنا، وهل يلزمنا أم لا؟ ثم ذكر الأقوال في حصول التباين من عدمه في طريقة وشريعة الأنبياء.

وذكر أن من العلماء من يرى التباين، وبين ما يؤيده من القرآن الكريم وهو قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]، ثم ذكر القول الآخر وهو: عدم التباين في طريقة وشريعة الأنبياء، وبين ما يؤيده من القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ كَبُرَ عَلَى ٱلْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ٱللَّهُ يَجْتَبِىٓ إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ ﴿١٣﴾﴾ [الشورى: ١٣]، وكذلك قوله تعالى: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠].

فهنا الرازي لم يرجح القول الأول بالرغم من تأييد القرآن الكريم له، ولم يرجح القول الثاني مع وجود ما يؤيده من آيات، ولو فعل لكان صنيعه هذا يدل على أنه عمل بالقاعدة التي بين أيدينا في غير موضعها، حيث إن لكل قول هنا وجه حق، وبالتالي لا يدخله ترجيح لكون الأقوال صحيحة من جهة، والقرآن يشهد لكل واحد منها، وقد جمع الرازي بين الأقوال، وذلك

(١) مفاتيح الغيب ١٨/ ٨٨.

بالنظر في مسائل التباين والتغاير، فمن استدل على التغاير بآيات، جعلها الرازي في مسائل الفروع، ومن استدل على عدم التباين بآيات، خرجها الرازي على الأصول.

فقال: النوع الأول من الآيات، مصروف إلى ما يتعلق بأصول الدين، والنوع الثاني مصروف إلى ما يتعلق بفروع الدين[1].

إن هذا المثال يوضح لنا أن الرازي لا يرجح بهذه القاعدة قولاً على آخر إذا كان لكل قول ما يؤيده من القرآن الكريم، فبالتالي هو لا يعمل بها في مثل هذا الموضع.

ثم إن من المعلوم أن الآيات القرآنية قد تتنازعها أكثر من قاعدة، فما حال هذه القاعدة عند الرازي في تفسيره، حال تعارضها مع قاعدة أخرى في تفسير آية؟ هل يقدمها على غيرها أم يهملها ويقدم غيرها عليها؟

ننظر إلى المثال التالي وموقف الرازي من التنازع عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَبْطِشُ ٱلْبَطْشَةَ ٱلْكُبْرَىٰٓ إِنَّا مُنتَقِمُونَ ۝١٦﴾ [الدخان: ١٦].

□ **قال الرازي**[2]: وفي المراد بهذا اليوم قولان:

القول الأول: أنه يوم بدر، وهو قول ابن مسعود وابن عباس ومجاهد ومقاتل وأبي العالية رضي الله تعالى عنهم.

قالوا: إن كفار مكة لما أزال الله تعالى عنهم القحط والجوع عادوا إلى التكذيب فانتقم الله منهم يوم بدر.

والقول الثاني: أنه يوم القيامة، روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال: قال ابن مسعود: البطشة الكبرى يوم بدر، وأنا أقول هي يوم القيامة.

□ **قال الرازي:** وهذا القول أصح.

---

(١) مفاتيح الغيب ١٢/ ١٢.

(٢) مفاتيح الغيب ٢٧/ ٢٠٩.

وقد ذكر الرازي[1] في أحد أوجه تفسير البطشة في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَنذَرَهُم بَطْشَتَنَا فَتَمَارَوْا۟ بِٱلنُّذُرِ ﴿٣٦﴾﴾ [القمر: ٣٦] ما رجحه هنا من أنه ما يكون في الآخرة فقال: **وثانيهما**: (من أوجه التفسير) المراد بها ما في الآخرة كما في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَبْطِشُ ٱلْبَطْشَةَ ٱلْكُبْرَىٰٓ إِنَّا مُنتَقِمُونَ ﴿١٦﴾﴾ [الدخان: ١٦] وذلك لأن الرسل كلهم كانوا ينذرون قومهم بعذاب الآخرة كما قال تعالى: ﴿فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ ﴿١٤﴾﴾ [الليل: ١٤] وقال: ﴿وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ ٱلْءَازِفَةِ﴾ [غافر: ١٨] وقال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنذَرْنَٰكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا يَوْمَ يَنظُرُ ٱلْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَيَقُولُ ٱلْكَافِرُ يَٰلَيْتَنِى كُنتُ تُرَٰبًۢا ﴿٤٠﴾﴾ [النبأ: ٤٠].

وممن قال بالقول الأول: أنه يوم بدر: أُبي بن كعب[2]، وأبو هريرة[3]، وبه قال أكثر العلماء[4].

وممن ذهب إلى القول الثاني: أنه يوم القيامة: الحسن وعكرمة[5]، وهذا القول رجحه الرازي[6].

وممن اتفق ترجيحه مع ما ذهب إليه الرازي من المفسرين: الواحدي[7]، والزمخشري[8]، وأبي السعود[9]، وابن كثير[10]، والسمعاني[11]، والزجاج[12].

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٩/ ٥٣.
(٢) تفسير القرآن العظيم ٤/ ١٤١ (مرجع سابق).
(٣) زاد المسير ٧/ ٣٤٢ (مرجع سابق).
(٤) معالم التنزيل ٤/ ١٥٠ (مرجع سابق)؛ فتح القدير ٤/ ٥٧٢ (مرجع سابق).
(٥) الجامع لأحكام القرآن ١٦/ ١٣٤ (مرجع سابق).
(٦) مفاتيح الغيب ٢٧/ ٢٠٩.
(٧) الوجيز ٢/ ٩٨٢ (مرجع سابق).
(٨) الكشاف ٤/ ٢٧٧ (مرجع سابق).
(٩) إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم ٨/ ٦١ (مرجع سابق).
(١٠) تفسير القرآن العظيم ٤/ ١٤١ (مرجع سابق).
(١١) تفسير القرآن ٥/ ١٢٤ (مرجع سابق).
(١٢) الجامع لأحكام القرآن ١٦/ ١٣٤ (مرجع سابق).

ومن المفسرين الذين اختلف قولهم مع ما ذهب إليه الرازي، فرأوا أن المراد يوم بدر: الطبري[1]، والبغوي[2]، والسمرقندي[3]، والشوكاني[4].

المناقشة والترجيح:

استدل الرازي لترجيحه يوم القيامة بأمور، فقال:

أولاً[5]: لأن يوم بدر لا يبلغ هذا المبلغ الذي يوصف بهذا الوصف العظيم.

ثانياً: ولأن الانتقام التام إنما يحصل يوم القيامة لقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [غافر: ١٧].

ثالثاً: ولأن هذه البطشة لما وصفت بكونها كبرى على الإطلاق وجب أن تكون أعظم أنواع البطش وذلك ليس إلا في القيامة[6].

ومن الأدلة التي ذُكرت لهذا القول ـ يوم القيامة ـ: أن البطشة الكبرى كالطامة الكبرى وهي يوم القيامة[7] فهي كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَآءَتِ ٱلطَّآمَّةُ ٱلْكُبْرَىٰ ﴿٣٤﴾﴾ [النازعات: ٣٤].

أما قول الرازي أن يوم بدر لا يبلغ هذا المبلغ الذي يوصف بهذا الوصف العظيم. فقد يكون هذا الوصف بالنسبة على ما كانوا عليه من الرخاء أصبح هذا التغير من البطش عظيم، والله تعالى قد وصف ما أصاب المسلمين يوم الأحزاب فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَآءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا ﴿٩﴾ إِذْ جَآءُوكُم مِّن فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ ٱلْأَبْصَٰرُ وَبَلَغَتِ ٱلْقُلُوبُ

---

(١) جامع البيان ٢٥/ ١١٤. وانظر: ٢٥/ ١١٧ (مرجع سابق).
(٢) تفسير البغوي ٤/ ١٥٠ (مرجع سابق).
(٣) بحر العلوم ٣/ ٢٥٦ (مرجع سابق).
(٤) فتح القدير ٤/ ٥٧٢ (مرجع سابق).
(٥) الترقيم من عندي لتتضح أدلة الرازي.
(٦) مفاتيح الغيب ٧/ ٢٠٩.
(٧) كما يذكر الزمخشري في الكشاف ٤/ ٢٧٧ (مرجع سابق).

﴿ٱلْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِٱللَّهِ ٱلظُّنُونَا ۝١٠ هُنَالِكَ ٱبْتُلِىَ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا۟ زِلْزَالًا شَدِيدًا ۝١١﴾ [الأحزاب: ٩ ـ ١١].

إن ترجيح الرازي في ضوء قاعدة: (عند تعارض الأقوال في معنى الآية يقدم منها ما أيدته آيات أخرى) وتطبيقه مضمونها، لا يستقيم مع ما ذهب إليه من معنى، فإن قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [غافر: ١٧] لا يمنع كون الانتقام التام في القيامة، من أن نقول المراد بالبطشة الكبرى في الآية يوم بدر، فإن دلالة الآية لا تحصر البطشة الكبرى بيوم القيامة.

فإنزال القاعدة على هذا المعنى الذي اختاره الرازي ليس ظاهراً، فهي آية غير صريحة في دلالتها على ما ذهب إليه.

ثم على اعتبار التسليم له بالقاعدة، فإن الرازي أغفل هنا تنازع الآية أكثر من قاعدة، فإن هذه القاعدة نازعها قاعدة أقوى منها، وهي قاعدة السياق: (القول المبني على مراعاة السباق واللحاق أولى من غيره ما لم توجد حجة يجب إعمالها)[(١)].

فنقدم السياق لكونه عودة إلى النص الذي وردت من أجله الآية، ويشترك السياق مع قاعدة هذا المبحث بأنه مثلها من جهة كونه مظهراً من مظاهر تفسير القرآن بالقرآن[(٢)]، فلا بد من مراعاة السياق دائماً فهو المقصود بهذه القواعد حتى يفهم على وجهه[(٣)].

وليكن محط نظر المفسر مراعاة نظم الكلام الذي سيق له[(٤)]، وذلك

---

(١) يأتي بيان هذه القاعدة في المبحث الأول من الفصل الثالث من الباب الثاني.

(٢) انظر: السياق القرآني وأثره في الكشف عن المعاني ص٢٩، تأليف: أ.د. زيد عمر عبد الله، من منشورات جامعة الملك سعود.

(٣) قواعد الترجيح عند المفسرين للحربي ١/ ٦٨ (مرجع سابق).

(٤) البرهان في علوم القرآن ١/ ٣١٧ (مرجع سابق)، قال الزركشي:
ليكن محط نظر المفسر مراعاة نظم الكلام الذي سيق له وإن خالف أصل الوضع اللغوي لثبوت التجوز ولهذا ترى صاحب الكشاف يجعل الذي سيق له الكلام معتمداً حتى كأن غيره مطروح.

أن الله جل ثناؤه توعد بالدخان مشركي قريش، وأن قوله لنبيه: ﴿فَٱرْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي ٱلسَّمَآءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ ﴿١٠﴾﴾ [الدخان: ١٠] في سياق خطاب الله كفار قريش وتقريعه إياهم بشركهم بقوله: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِۦ وَيُمِيتُ ۖ رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٨﴾ بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ يَلْعَبُونَ ﴿٩﴾﴾ [الدخان: ٨، ٩]، ثم أتبع ذلك قوله لنبيه عليه الصلاة والسلام: ﴿فَٱرْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي ٱلسَّمَآءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ ﴿١٠﴾﴾، أمراً منه له بالصبر إلى أن يأتيهم بأسه وتهديداً للمشركين، فهو بأن يكون إذ كان وعيداً لهم قد أحله بهم أشبه من أن يكون أخره عنهم لغيرهم[(١)].

ولكن هل أغفل الرازي السياق هنا، وهو المعروف في اهتمامه ببيان مناسبة النظم بين الآيات، والنظم بين السور؟

إذا تأملنا أدلة الرازي في ترجيحه وجدنا أنه علل اختياره بالقيامة لكون البطشة وصفت بأنها كبرى، فهل لاحظ الرازي دلالة لفظة كبرى وأنها في سياق تنصرف إلى القيامة، وفي سياق آخر تنصرف إلى غيره؟ فيكون ترجيح الرازي مأخوذاً من إعمال الأغلب في القرآن وتقديم المفهوم الجاري في استعماله، فيترجح قوله من مضمون قاعدة: (إعمال الأغلب في القرآن وتقديم المفهوم الجاري في استعماله أولى)[(٢)] بمعنى أن قاعدة الأغلب تضعف القول بيوم بدر، فيترجح قول الرازي بأن المراد القيامة.

بالاستقراء نجد أن لفظة «الكبرى» وردت في ست مواضع وهي:

﴿لِنُرِيَكَ مِنْ ءَايَٰتِنَا ٱلْكُبْرَى ﴿٢٣﴾﴾ [طه: ٢٣]، ﴿لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِ ٱلْكُبْرَىٰٓ ﴿١٨﴾﴾ [النجم: ١٨] ﴿يَوْمَ نَبْطِشُ ٱلْبَطْشَةَ ٱلْكُبْرَىٰٓ إِنَّا مُنتَقِمُونَ ﴿١٦﴾﴾ [الدخان: ١٦] ﴿فَأَرَىٰهُ ٱلْءَايَةَ ٱلْكُبْرَىٰ ﴿٢٠﴾﴾ [النازعات: ٢٠] ﴿فَإِذَا جَآءَتِ ٱلطَّآمَّةُ ٱلْكُبْرَىٰ ﴿٣٤﴾﴾ [النازعات: ٣٤]، ﴿ٱلَّذِي يَصْلَى ٱلنَّارَ ٱلْكُبْرَىٰ ﴿١٢﴾﴾ [الأعلى: ١٢].

وفي تتبع كلام الرازي في هذه الآيات نجده فسر ثلاث آيات وهي: ﴿يَوْمَ نَبْطِشُ ٱلْبَطْشَةَ ٱلْكُبْرَىٰٓ إِنَّا مُنتَقِمُونَ ﴿١٦﴾﴾ [الدخان: ١٦] ﴿فَإِذَا جَآءَتِ ٱلطَّآمَّةُ

---

(١) انظر: جامع البيان ٢٥، ١١٤. وانظر: ١١٧/٥ (مرجع سابق).

(٢) يأتي بيان هذه القاعدة في المبحث الثالث من الفصل الثالث من الباب الثاني.

﴿ٱلۡكُبۡرَىٰ ٣٤﴾ [النازعات: ٣٤]، ﴿ٱلَّذِي يَصۡلَى ٱلنَّارَ ٱلۡكُبۡرَىٰ ١٢﴾ [الأعلى: ١٢]، بالقيامة، دون الباقي، مما يبين لنا أن «الكبرى» لم يكن الأغلب والمفهوم الجاري في استعمالها في القرآن بأنه يوم القيامة، فبالتالي لا يصح الاستدلال بقاعدة الأغلب في هذا الموضع.

ثم إذا نظرنا إلى أدلة الرازي وجدنا منها قوله: إن هذه البطشة لما وصفت بكونها كبرى على الإطلاق وجب أن تكون أعظم أنواع البطش وذلك ليس إلا في القيامة[1].

فهل الرازي كان يستحضر قاعدة الأغلب من جهة استعمال مفردة البطش وأنها في القيامة. إذا تتبعنا مفردة البطش وجدناها وردت في المواضع التالية:

بَطَشْتُمْ: ﴿وَإِذَا بَطَشۡتُم بَطَشۡتُمۡ جَبَّارِينَ ١٣٠﴾ [الشعراء: ١٣٠] يَبْطِشَ: ﴿فَلَمَّآ أَنۡ أَرَادَ أَن يَبۡطِشَ بِٱلَّذِي هُوَ عَدُوّٞ لَّهُمَا قَالَ يَٰمُوسَىٰٓ أَتُرِيدُ أَن تَقۡتُلَنِي﴾ [القصص: ١٩] يَبْطِشُون: ﴿أَلَهُمۡ أَرۡجُلٞ يَمۡشُونَ بِهَآۖ أَمۡ لَهُمۡ أَيۡدٖ يَبۡطِشُونَ بِهَآۖ﴾ [الأعراف: ١٩٥] بَطْشاً: ﴿وَكَمۡ أَهۡلَكۡنَا قَبۡلَهُم مِّن قَرۡنٍ هُمۡ أَشَدُّ مِنۡهُم بَطۡشٗا﴾ [ق: ٣٦] بَطْش رَبِّكَ: ﴿إِنَّ بَطۡشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ ١٢﴾ [البروج: ١٢] البَطْشَةَ: ﴿يَوۡمَ نَبۡطِشُ ٱلۡبَطۡشَةَ ٱلۡكُبۡرَىٰٓ إِنَّا مُنتَقِمُونَ ١٦﴾ [الدخان: ١٦] بَطْشَتَنَا: ﴿وَلَقَدۡ أَنذَرَهُم بَطۡشَتَنَا فَتَمَارَوۡاْ بِٱلنُّذُرِ ٣٦﴾ [القمر: ٣٦] بالتتبع لتفسير الرازي في هذه المواضع مع مفردة البطش لا نجده يرى أن الأغلب في التنزيل ورود البطش في القيامة، بل ذكر ورود البطش في الدنيا كما في تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَنۡ أَرَادَ أَن يَبۡطِشَ بِٱلَّذِي هُوَ عَدُوّٞ لَّهُمَا قَالَ يَٰمُوسَىٰٓ أَتُرِيدُ أَن تَقۡتُلَنِي﴾ [القصص: ١٩][2] وفي موضع آخر ذكر من أوجه التفسير في البطشة في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ أَنذَرَهُم بَطۡشَتَنَا فَتَمَارَوۡاْ بِٱلنُّذُرِ ٣٦﴾ [القمر: ٣٦] أنها التي وقعت، وكان لوط عليه السلام يخوفهم بها، ثم استدل لهذا الرأي من القرآن بقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا عَلَيۡهِمۡ حَاصِبًا﴾ [القمر: ٣٤]، قال الرازي: فكأنه قال: إنا أرسلنا عليهم ما سبق ذكرها للإنذار بها

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٧/ ٢٠٩.

(٢) مفاتيح الغيب ٤/ ٢٠٢.

والتخويف[1]. في ضوء ما تقدم لم يكن الرازي قد رجح بناء على قاعدة الأغلب، لكونه قد ذكر ورود البطش في الدنيا.

قال الراغب الأصفهاني: بطش، البطش، تناول الشيء بصولة، قال تعالى: ﴿وَإِذَا بَطَشْتُم بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ ۝١٣٠﴾ [الشعراء: ١٣٠]، ﴿يَوْمَ نَبْطِشُ ٱلْبَطْشَةَ ٱلْكُبْرَىٰٓ إِنَّا مُنتَقِمُونَ ۝١٦﴾ [الدخان: ١٦]، ﴿وَلَقَدْ أَنذَرَهُم بَطْشَتَنَا فَتَمَارَوْا۟ بِٱلنُّذُرِ ۝٣٦﴾ [القمر: ٣٦] ﴿إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ ۝١٢﴾ [البروج: ١٢]، يقال: يد باطشة[2].

ولعل في معرفة سبب نزول الآية ما يعين على بيان الراجح، والقاعدة الترجيحية في سبب النزول: (إذا صح سبب النزول الصريح فهو مرجح لما وافقه من أوجه التفسير)[3] فقد أخرج البخاري[4] في صحيحه بسنده قال:

بينما رجل يحدث في كِنْدة[5] فقال: يجيء دخان يوم القيامة فيأخذ بأسماع المنافقين وأبصارهم، يأخذ المؤمن كهيئة الزكام، ففزعنا، فأتيت ابن مسعود وكان متكئاً، فغضب فجلس فقال: من علم فليقل، ومن لم يعلم فليقل: الله أعلم، فإن من العلم أن تقول لما لا تعلم: لا أعلم، فإن الله قال لنبيه ﷺ: ﴿قُلْ مَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُتَكَلِّفِينَ ۝٨٦﴾ [ص: ٨٦] وإن قريشاً أبطؤوا عن الإسلام فدعا عليهم النبي ﷺ فقال: «**اللهم أعني عليهم بسبع كسبع يوسف**»، فأخذتهم سنة حتى هلكوا فيها وأكلوا الميتة والعظام، ويرى الرجل ما بين السماء والأرض كهيئة الدخان، فجاءه أبو سفيان فقال: يا محمد جئت تأمرنا بصلة الرحم وإن قومك قد هلكوا فادع الله فقرأ: ﴿فَٱرْتَقِبْ

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٩/ ٥٣.

(٢) المفردات ١/ ٥٠ (مرجع سابق).

(٣) انظر لهذه القاعدة: مفاتيح الغيب ١٠/ ١٧، المحرر الوجيز ٢/ ٤٩٨ (مرجع سابق)؛ فتح القدير ٤/ ١٦ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح للحربي ١/ ٢٤١ (مرجع سابق).

(٤) صحيح البخاري (مرجع سابق) ٤/ ١٧٩١ (٤٤٩٦) باب: تفسير ﴿الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢﴾

(٥) كندة بكسر الكاف وسكون النون، قال الكرماني: موضع بالكوفة، قال العيني: يحتمل أن يكون حديث الرجل بين قوم هم من كندة القبيلة؛ عمدة القاري ١٩/ ١١٠ (مرجع سابق).

يَوۡمَ تَأۡتِي ٱلسَّمَآءُ بِدُخَانٖ مُّبِينٖ ﴿١٠﴾ يَغۡشَى ٱلنَّاسَۖ هَٰذَا عَذَابٌ أَلِيمٞ ﴿١١﴾ رَّبَّنَا ٱكۡشِفۡ عَنَّا ٱلۡعَذَابَ إِنَّا مُؤۡمِنُونَ ﴿١٢﴾ أَنَّىٰ لَهُمُ ٱلذِّكۡرَىٰ وَقَدۡ جَآءَهُمۡ رَسُولٞ مُّبِينٞ ﴿١٣﴾ ثُمَّ تَوَلَّوۡاْ عَنۡهُ وَقَالُواْ مُعَلَّمٞ مَّجۡنُونٌ ﴿١٤﴾ إِنَّا كَاشِفُواْ ٱلۡعَذَابِ قَلِيلًاۚ إِنَّكُمۡ عَآئِدُونَ ﴿١٥﴾ يَوۡمَ نَبۡطِشُ ٱلۡبَطۡشَةَ ٱلۡكُبۡرَىٰٓ إِنَّا مُنتَقِمُونَ ﴿١٦﴾﴾ [الدخان: ١٠ ـ ١٦] أفيكشف عنهم عذاب الآخرة إذا جاء ثم عادوا إلى كفرهم، فذلك قوله تعالى: ﴿يَوۡمَ نَبۡطِشُ ٱلۡبَطۡشَةَ ٱلۡكُبۡرَىٰٓ﴾ يوم بدر.

فهذه الرواية ترد القول بيوم القيامة.

والرازي يقول: وقد ثبت في أصول الفقه أن الآية إذا نزلت في واقعة معينة ولأجل سبب معين امتنع أن لا يكون ذلك السبب مراداً بتلك الآية[1].

والتصريح بسبب النزول الدال على أنه يوم بدر تجده في الرواية الثانية أخرجها البخاري في صحيحه بسنده في قوله تعالى: ﴿يَغۡشَى ٱلنَّاسَۖ هَٰذَا عَذَابٌ أَلِيمٞ ﴿١١﴾﴾ قال، قال عبد الله[2]:

إنما كان هذا لأن قريشاً لما استعصوا على النبي ﷺ دعا عليهم بسنين كسني يوسف، فأصابهم قحط وجهد، حتى أكلوا العظام، فجعل الرجل ينظر إلى السماء فيرى ما بينه وبينها كهيئة الدخان من الجهد، فأنزل الله تعالى: ﴿فَٱرۡتَقِبۡ يَوۡمَ تَأۡتِي ٱلسَّمَآءُ بِدُخَانٖ مُّبِينٖ ﴿١٠﴾ يَغۡشَى ٱلنَّاسَۖ هَٰذَا عَذَابٌ أَلِيمٞ ﴿١١﴾﴾ قال: فأتي رسول الله ﷺ فقيل: يا رسول الله استسق الله لمضر فإنها قد هلكت، قال: لِمضر إنك لجريء، فاستسقى فسقوا فنزلت: ﴿إِنَّكُمۡ عَآئِدُونَ﴾ فلما أصابتهم الرفاهية عادوا إلى حالهم حين أصابتهم الرفاهية فأنزل الله ﷻ: ﴿يَوۡمَ نَبۡطِشُ ٱلۡبَطۡشَةَ ٱلۡكُبۡرَىٰٓ إِنَّا مُنتَقِمُونَ ﴿١٦﴾﴾ قال: يعني يوم بدر[3].

يتلخص مما سبق، أن الراجح من الأقوال أنه يوم بدر، وذلك لتعاضد القواعد الترجيحية عليه، من قاعدة السياق وقاعدة سبب النزول، هذا التعاضد

---

(١) مفاتيح الغيب ١٠/ ٨٩.
(٢) عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.
(٣) صحيح البخاري (مرجع سابق) ٤/ ١٨٢٣ «٤٥٤٤» باب: ﴿يَغۡشَى ٱلنَّاسَۖ هَٰذَا عَذَابٌ أَلِيمٞ ﴿١١﴾﴾.

يفيد غلبة الظن وقوته، الذي يعد ضابطاً لترجيح المرجحات بعضها على بعض[١].

وقال الرازي في كتابه المحصول: الظن إذا كان أقوى وجب أن يتعين العمل به وذلك لأنا أجمعنا على جواز الترجيح بقوة الدليل وجواز الترجيح بقوة الدليل إنما كان لزيادة القوة في أحد الجانبين وهذا المعنى حاصل في الترجيح بكثرة الأدلة[٢].

وإن كانت قاعدة المبحث ترجح القول بيوم القيامة، إلا أنه نازعها قاعدة السياق وقاعدة سبب النزول في الدلالة على أن المراد يوم بدر.

وتبقى مسألة الدخان، فهل ثبت ما يدل على أنه من أشراط الساعة الكبرى، فبالتالي يسقط ترجيح يوم بدر، للقاعدة الترجيحية: (كل تفسير خالف القرآن أو السنة أو إجماع الأمة فهو رد)[٣] وقد ورد في «صحيح مسلم» بسنده عن حذيفة بن أسيد الغفاري[٤] قال: اطلع النبي ﷺ علينا ونحن نتذاكر، فقال: **ما تذاكرون؟** قالوا: نذكر الساعة، قال: **إنها لن تقوم حتى ترون قبلها عشر آيات،** فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى ابن مريم ﷺ ويأجوج ومأجوج وثلاثة خسوف: خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس إلى محشرهم[٥]. فإذا

---

(١) قال الشنقيطي في أضواء البيان ٥/ ٢٤ (مرجع سابق): والمرجحات يرجح بعضها على بعض وضابط ذلك عند الأصوليين هو قوة الظن.

(٢) المحصول ٥/ ٥٣٧ (مرجع سابق).

(٣) انظر: لهذه القاعدة: جامع البيان ١/ ٢٩١، ١٧/ ٢٧ (مرجع سابق)؛ الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٠/ ١٠٩ (مرجع سابق)؛ أحكام القرآن لابن العربي ١/ ١١٩ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح ١/ ٢١٤ (مرجع سابق).

(٤) حذيفة بن أسيد الغفاري صحابي شهد الحديبية وذكر فيمن بايع تحت الشجرة، ثم نزل الكوفة مات سنة اثنتين وأربعين؛ التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة ١/ ٢٦٨ السخاوي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م، الطبعة الأولى.

(٥) صحيح مسلم (مرجع سابق) ٤/ ٢٢٢٥ «٢٩٠١» باب: في الآيات التي تكون قبل الساعة.

كان الراجح في قوله تعالى: ﴿فَٱرْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي ٱلسَّمَآءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ ﴿١٠﴾ يَغْشَى ٱلنَّاسَ ۖ هَٰذَا عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١١﴾ رَّبَّنَا ٱكْشِفْ عَنَّا ٱلْعَذَابَ إِنَّا مُؤْمِنُونَ ﴿١٢﴾ أَنَّىٰ لَهُمُ ٱلذِّكْرَىٰ وَقَدْ جَآءَهُمْ رَسُولٌ مُّبِينٌ ﴿١٣﴾ ثُمَّ تَوَلَّوْا۟ عَنْهُ وَقَالُوا۟ مُعَلَّمٌ مَّجْنُونٌ ﴿١٤﴾ إِنَّا كَاشِفُوا۟ ٱلْعَذَابِ قَلِيلًا ۚ إِنَّكُمْ عَآئِدُونَ ﴿١٥﴾ يَوْمَ نَبْطِشُ ٱلْبَطْشَةَ ٱلْكُبْرَىٰٓ إِنَّا مُنتَقِمُونَ ﴿١٦﴾﴾ [الدخان: ١٠ ـ ١٦] أنه يوم بدر، فكيف يتم التوفيق بينه وبين الحديث الذي أخرجه مسلم في صحيحه، الدال على أن الدخان من أشراط الساعة الكبرى؟

ذكر بعض العلماء الجمع بين ما جاء هنا في «صحيح مسلم»، وما ورد عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه فيما أخرجه البخاري في «صحيحه»[(١)]، والذي يدل على أنه في الدنيا، وقد ذهب وانتهى، بأنهما دخانان ظهرت إحداهما وبقيت الأخرى[(٢)].

وقال الطبري في الجمع بين النصين: فإنه غير منكر أن يكون أحل بالكفار الذين توعدهم بهذا الوعيد ما توعدهم ويكون محلاً فيما يستأنف بعد بآخرين دخاناً على ما جاءت به الأخبار عن رسول الله عندنا كذلك؛ لأن الأخبار عن رسول الله قد تظاهرت بأن ذلك كائن فإنه قد كان ما روى عنه عبد الله بن مسعود فكلا الخبرين اللذين رويا عن رسول الله صحيح[(٣)].

وقد تجتمع قاعدة المبحث مع غيرها لا على سبيل التنازع، بل بعضها يؤيد بعضاً في ترجيح قول واحد، فتكون من قبيل تعاضد القواعد، فهي تزيد الترجيح قوة إلى قوة، فما صنيع الرازي هنا عندما تتعاضد قاعدة المبحث مع غيرها؟ يتضح في المثال التالي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْـَٔافِلِينَ ﴿٧٦﴾﴾ [الأنعام: ٧٦] فقد ناقش الرازي قول إبراهيم عليه السلام للكوكب: هذا ربي، وهل كان قوله قول نظر

---

(١) صحيح الباري (مرجع سابق) ٤/١٨٢٣ «٤٥٤٤» باب: ﴿يَغْشَى ٱلنَّاسَ ۖ هَٰذَا عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١١﴾﴾.

(٢) انظر: أشراط الساعة، يوسف الوابل ص٣٨٧ ط: دار ابن الجوزي، الطبعة الثانية ـ الدمام ـ ١٤١١هـ.

(٣) جامع البيان ٢٥/١١٤، ١١٥ (مرجع سابق).

أم مناظرة، فذكر قولان للعلماء وأطال في المسألة، ورجح المناظرة، مستدلاً بحجج يراها على فساد من قال بالنظر[1]. وقد ذهب معظم الحذاق من العلماء والمفسرين إلى أنه مقام مناظرة وأن إبراهيم عليه السلام إنما قال ذلك مبكتاً لقومه مستدلاً عليهم[2].

وممن اتفق قوله مع ما ذهب إليه الرازي من أن المقام مقام مناظرة: الزجاج[3]، والنحاس[4]، والواحدي[5]، وابن كثير[6]، والنسفي[7]، وابن عطية[8]، وابن الجوزي[9]، والألوسي[10]، والشنقيطي[11]، والسعدي[12].

ومن قال بأنه مقام نظر: الطبري، والسمرقندي[13].

مناقشة الأدلة والترجيح:

استدل الرازي على فساد القول الأول واحتج عليه بوجوه، قال:

الحجة الأولى: إن القول بربوبية النجم كفر بالإجماع، والكفر غير جائز بالإجماع على الأنبياء.

الحجة الثانية: أن إبراهيم عليه السلام كان قد عرف ربه قبل هذه الواقعة بالدليل، والدليل على صحة ما ذكرناه أنه تعالى أخبر عنه أنه قال قبل هذه

---

(١) مفاتيح الغيب ١٣/ ٣٩ ـ ٤٢.
(٢) الكشف والبيان ١/ ٥٣٦ (مرجع سابق).
(٣) الجامع لأحكام القرآن ٧/ ٢٦ (مرجع سابق).
(٤) المرجع السابق ٧/ ٢٦.
(٥) الوجيز ١/ ٣٦٢ (مرجع سابق).
(٦) تفسير القرآن العظيم ٢/ ١٥٢ (مرجع سابق).
(٧) تفسير النسفي ١/ ٣٣١ (مرجع سابق).
(٨) المحرر الوجيز ٢/ ٣١٣ (مرجع سابق).
(٩) زاد المسير ٣/ ٧٤ (مرجع سابق).
(١٠) روح المعاني ٧/ ١٩٨ (مرجع سابق).
(١١) أضواء البيان ١/ ٤٨٦ (مرجع سابق).
(١٢) تيسير الكريم الرحمٰن ١/ ٢٦٢ (مرجع سابق).
(١٣) بحر العلوم ١/ ٤٨١ (مرجع سابق).

الواقعة لأبيه آزر: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً﴾[الأنعام: ٧٤].

الحجة الثالثة: أنه تعالى حكى عنه أنه دعا أباه إلى التوحيد وترك عبادة الأصنام بالرفق حيث قال لأبيه: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِى عَنكَ شَيْـًٔا ﴿٤٢﴾﴾ [مريم: ٤٢]، وحكى في هذا الموضع أنه دعا أباه إلى التوحيد وترك عبادة الأصنام بالكلام الخشن واللفظ الموحش، ومن المعلوم أن من دعا غيره إلى الله تعالى فإنه يقدم الرفق على العنف واللين على الغلظ، ولا يخوض في التعنيف والتغليظ إلا بعد المدة المديدة واليأس التام، فدل هذا على أن هذه الواقعة إنما وقعت بعد أن دعا أباه إلى التوحيد مراراً وأطواراً، ولا شك أنه إنما اشتغل بدعوة أبيه بعد فراغه من مهم نفسه، فثبت أن هذه الواقعة إنما وقعت بعد أن عرف الله بمدة.

الحجة الرابعة: أن هذه الواقعة إنما وقعت بعد أن أراه الله ملكوت السمٰوات والأرض حتى رأى من فوق العرش والكرسي وما تحتهما إلى ما تحت الثرى، ومن كان منصبه في الدين كذلك وعلمه بالله كذلك كيف يليق به أن يعتقد إلٰهية الكواكب.

الحجة الخامسة: أنه تعالى قال في صفة إبراهيم عليه السلام: ﴿إِذْ جَآءَ رَبَّهُۥ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴿٨٤﴾﴾ [الصافات: ٨٤] وأقل مراتب القلب السليم أن يكون سليماً عن الكفر وأيضاً مدحه فقال: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَآ إِبْرَٰهِيمَ رُشْدَهُۥ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِۦ عَٰلِمِينَ ﴿٥١﴾﴾ [الأنبياء: ٥١] أي: آتيناه رشده من قبل من أول زمان الفكرة وقوله: ﴿وَكُنَّا بِهِۦ عَٰلِمِينَ﴾ أي: بطهارته وكماله ونظيره قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام: ١٢٤].

الحجة السادسة: قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾﴾[الأنعام: ٧٥] أي: وليكون بسبب تلك الإراءة من الموقنين ثم قال بعده: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ﴾ والفاء تقتضي الترتيب فثبت أن هذه الواقعة إنما وقعت بعد أن صار إبراهيم من الموقنين العارفين بربه.

الحجة السابعة: أن هذه الواقعة إنما حصلت بسبب مناظرة إبراهيم عليه السلام مع قومه والدليل عليه أنه تعالى لما ذكر هذه القصة قال: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ

﴿ءَاتَيۡنَٰهَآ إِبۡرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦۚ﴾ [الأنعام: ٨٣]، ولم يقل على نفسه، فعلم أن هذه المباحثة إنما جرت مع قومه لأجل أن يرشدهم إلى الإيمان والتوحيد لا لأجل أن إبراهيم كان يطلب الدين والمعرفة لنفسه.

الحجة الثامنة: أن القوم يقولون: إن إبراهيم عليه السلام إنما اشتغل بالنظر في الكواكب والقمر والشمس حال ما كان في الغار، وهذا باطل؛ لأنه لو كان الأمر كذلك فكيف يقول: ﴿إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ وَإِنَّنِي بَرِيٓءٌ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ﴾، مع أنه ما كان في الغار لا قوم ولا صنم.

الحجة التاسعة: قال تعالى: ﴿وَحَآجَّهُۥ قَوۡمُهُۥۚ قَالَ أَتُحَٰٓجُّوٓنِّي فِي ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: ٨٠] وكيف يحاجونه وهم بعد ما رأوه وهو ما رآهم، وهذا يدل على أنه عليه السلام إنما اشتغل بالنظر في الكواكب والقمر والشمس بعد أن خالط قومه ورآهم يعبدون الأصنام ودعوه إلى عبادتها فذكر قوله: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ﴾ رداً عليهم وتنبيهاً لهم على فساد قولهم.

الحجة العاشرة: أنه تعالى حكى عنه أنه قال للقوم: ﴿وَكَيۡفَ أَخَافُ مَآ أَشۡرَكۡتُمۡ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمۡ أَشۡرَكۡتُم بِٱللَّهِ﴾، وهذا يدل على أن القوم كانوا خوفوه بالأصنام كما حكى عن قوم هود عليه السلام أنهم قالوا له: ﴿إِن نَّقُولُ إِلَّا ٱعۡتَرَىٰكَ بَعۡضُ ءَالِهَتِنَا بِسُوٓءٖۗ﴾ [هود: ٥٤]، ومعلوم أن هذا الكلام لا يليق بالغار[1].

ومن قال بالقول الأول وهو: أن مقام إبراهيم عليه السلام كان مقام نظر، قال: كان إبراهيم مسترشداً طالباً للتوحيد حتى وفقه الله وآتاه رشده، فلم يضره ذلك في حال الاستدلال، وأيضاً كان ذلك في حال طفوليته قبل قيام الحجة عليه فلم يكن كفراً[2]. ومنهم من قال: إنه قال لهم هذا من قبل أن يوحى إليه[3].

أو قاله أول حال نظره واستدلاله على ما سبق إلى وهمه وغلب في

---

(١) مفاتيح الغيب ١٣/ ٣٩، ٤٠.

(٢) تفسير البغوي ٢/ ١١٠ (مرجع سابق).

(٣) معاني القرآن للنحاس ٢/ ٤٥٠، دار النشر: جامعة أم القرى ـ مكة المكرمة ـ ١٤٠٩هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد علي الصابوني.

ظنه؛ لأن قومه قد كانوا يعبدون الأوثان على أسماء الكواكب فيقولون: هذا صنم زحل وصنم الشمس وصنم المشتري ونحو ذلك[1].

واستدل أصحاب هذا القول بما أخرج ابن جرير في تفسيره بسنده عن ابن عباس قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ ٧٥﴾ [الأنعام: ٧٥] يعني به: الشمس والقمر والنجوم، فلما جن عليه الليل رأى كوكباً، قال: هذا ربي، فعبده حتى غاب، فلما غاب قال: لا أحب الآفلين، فلما رأى القمر بازغاً قال: هذا ربي فعبده حتى غاب، فلما غاب قال: لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين، فلما رأى الشمس بازغة، قال: هذا ربي هذا أكبر فعبدها حتى غابت، فلما غابت قال: يا قوم إني بريء مما تشركون[2].

ومن أدلتهم كذلك:

قول إبراهيم عليه السلام حين أفل القمر: ﴿لَئِن لَّمۡ يَهۡدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلضَّآلِّينَ﴾، وأن هذا دليل على خطأ من قال غير مقام النظر، وأن الصواب من القول في ذلك الإقرار بخبر الله تعالى الذي أخبر به عنه والإعراض عما عداه[3].

وحتى تتضح المسألة للنقاش أذكر ما ذكره الطبري بسنده أنه كان سبباً لقول إبراهيم عليه السلام فيما حكاه الله تعالى في كتابه: ﴿قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ﴾.

قال ابن جرير: وكان سبب قيل إبراهيم ذلك ـ وذكر بسنده ـ فيما ذُكر لنا والله أعلم أن آزر كان رجلاً وكان إذ ذاك ملك المشرق لنمرود بن كنعان، فلما أراد الله أن يبعث إبراهيم حجة على قومه ورسولاً إلى عباده، ولم يكن فيما بين نوح وإبراهيم نبي إلا هود وصالح، فلما تقارب زمان إبراهيم الذي أراد الله ما أراد أتى أصحاب النجوم نمرود، فقالوا له: تعلم إنا نجد في

(١) أحكام القرآن للجصاص ٤/ ١٦٧ (مرجع سابق).
(٢) جامع البيان ٧/ ٤٨ (مرجع سابق).
(٣) جامع البيان ٧/ ٢٥٠ (مرجع سابق).

علمنا أن غلاماً يولد في قريتك هذه يقال له: إبراهيم، يفارق دينكم ويكسر أوثانكم في شهر كذا وكذا من سنة كذا وكذا.

فلما دخلت السنة التي وصف أصحاب النجوم لنمرود، بعث نمرود إلى كل امرأة حبلى بقريته فحبسها عنده إلا ما كان من أم إبراهيم امرأة آزر، فإنه لم يعلم بحبلها، وذلك أنها كانت امرأة حدبة فيما يذكر لم يعرف الحبل في بطنها.

ولما أراد الله أن يُبَلِّغ بولدها، أراد أن يقتل كل غلام ولد في ذلك الشهر من تلك السنة حذراً على ملكه، فجعل لا تلد امرأة غلاماً في ذلك الشهر من تلك السنة إلا أمر به فذبح، فلما وجدت أم إبراهيم الطلق خرجت ليلاً إلى مغارة كانت قريباً منها فولدت فيها إبراهيم، وأصلحت من شأنه ما يصنع مع المولود ثم سدت عليه المغارة ثم رجعت إلى بيتها.

ثم كانت تطالعه في المغارة فتنظر ما فعل فتجده حياً يمص إبهامه، يزعمون والله أعلم أن الله جعل رزق إبراهيم فيها وما يجيئه من مصه.

وكان آزر فيما يزعمون سأل أم إبراهيم عن حملها ما فعل؟ فقالت: ولدت غلاماً فمات، فصدقها فسكت عنها.

وكان اليوم فيما يذكرون على إبراهيم في الشباب كالشهر والشهر كالسنة، فلم يلبث إبراهيم في المغارة إلا خمسة عشر شهراً، حتى قال لأمه أخرجيني أنظر، فأخرجته عشاء فنظر وتفكر في خلق السماوات والأرض، وقال: إن الذي خلقني ورزقني وأطعمني وسقاني لرَبي ما لي إلٰه غيره، ثم نظر في السماء فرأى كوكباً، قال: هذا ربي، ثم أتبعه ينظر إليه ببصره حتى غاب، فلما أفل قال: لا أحب الآفلين، ثم طلع القمر فرآه بازغاً، قال: هذا ربي، ثم أتبعه بصره حتى غاب، فلما أفل قال: لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين، فلما دخل عليه النهار وطلعت الشمس أَعَظَمَ الشمس ورأى شيئاً هو أعظم نوراً من كل شيء رآه قبل ذلك، فقال: هذا ربي، هذا أكبر، فلما أفلت قال: يا قوم إني بريء مما تشركون، إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين.

ثم رجع إبراهيم إلى أبيه آزر، وقد استقامت وجهته وعرف ربه وبرئ من دين قومه إلا أنه لم يبادئهم بذلك.

وأخبر أنه ابنه وأخبرته أم إبراهيم أنه ابنه وأخبرته بما كانت صنعت من شأنه، فَسُرَّ بذلك آزر وفرح فرحاً شديداً. وكان آزر يصنع أصنام قومه التي يعبدونها، ثم يعطيها إبراهيم يبيعها فيذهب بها إبراهيم، فيما يذكرون، فيقول: من يشتري ما يضره ولا ينفعه، فلا يشتريها منه أحد، وإذا بارت عليه ذهب بها إلى نهر فضرب فيه رؤوسها، وقال اشربي، استهزاء بقومه وما هم عليه من الضلالة حتى فشا عيبه إياها واستهزاؤه بها في قومه وأهل قريته من غير أن يكون ذلك بلغ نمرود الملك[1].

وردّ الزجاج على أصحاب القول الأول، فقال: هذا الجواب عندي خطأ وغلط ممن قاله، وقد أخبر الله تعالى عن إبراهيم أنه قال: ﴿وَٱجۡنُبۡنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعۡبُدَ ٱلۡأَصۡنَامَ ﴿٣٥﴾﴾ [إبراهيم: ٣٥]، وقال جل وعز: ﴿إِذۡ جَآءَ رَبَّهُۥ بِقَلۡبٖ سَلِيمٍ ﴿٨٤﴾﴾ [الصافات: ٨٤]؛ أي: لم يشرك به قط[2].

وقال النحاس: ومن أحسن ما قيل في هذا ما صح عن ابن عباس أنه قال في قول الله ﷻ: ﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٖۚ﴾ [النور: ٣٥] قال: كذلك قلب المؤمن يعرف الله ﷻ ويستدل عليه بقلبه، فإذا عرفه ازداد نوراً على نور وكذا إبراهيم عليه السلام عرف الله ﷻ بقلبه واستدل عليه بدلائله، فعلم أن له رباً وخالقاً فلما عَرَّفه الله ﷻ بنفسه ازداد معرفة فقال: ﴿أَتُحَٰٓجُّوٓنِّي فِي ٱللَّهِ وَقَدۡ هَدَىٰنِۚ﴾ [الأنعام: ٨٠][3].

وقد ذكر الرازي الغرض من قول إبراهيم عليه السلام. هذا ربي، بأنه أحد أمور سبعة، أذكرها بشيء من الاختصار:

□ **قال الرازي:**

الأول: أن يقال إن إبراهيم عليه السلام لم يقل هذا ربي على سبيل الأخبار بل

---

(١) جامع البيان ٧/٢٤٨، ٢٤٩ (مرجع سابق).

(٢) الجامع لأحكام القرآن ٧/٢٦ (مرجع سابق).

(٣) الجامع لأحكام القرآن ٧/٢٦ (مرجع سابق).

الغرض منه أنه كان يناظر عبدة الكوكب وكان مذهبهم أن الكوكب ربهم وإلاههم، فذكر إبراهيم عليه السلام ذلك القول الذي قالوه بلفظهم وعبارتهم حتى يرجع إليه فيبطله، . . . فكذا ها هنا قال: هذا ربي والمقصود منه حكاية قول الخصم، ثم ذكر عقيبه ما يدل على فساده وهو قوله: لا أحب الآفلين، وهذا الوجه هو المعتمد في الجواب، والدليل عليه أنه تعالى دل في أول الآية على هذه المناظرة بقوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ﴾ [الأنعام: ٨٣].

والوجه الثاني: في التأويل أن نقول قوله: هذا ربي، معناه: هذا ربي في زعمكم واعتقادكم، ونظيره: ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَآءِيَ ٱلَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [القصص: ٦٢]، وكان صلوات الله تعالى عليه يقول: يا إلٰه الآلهة، والمراد أنه تعالى إلٰه الآلهة في زعمهم، وقال: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ﴿٤٩﴾﴾ [الدخان: ٤٩] أي: عند نفسك.

والوجه الثالث: في الجواب أن المراد منه الاستفهام على سبيل الإنكار إلا أنه أسقط حرف الاستفهام استغناء عنه لدلالة الكلام عليه.

والوجه الرابع: أن يكون القول مضمراً فيه، والتقدير: قال: يقولون: هذا ربي، وإضمار القول كثير، كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَٰعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١٢٧﴾﴾ [البقرة: ١٢٧] أي: يقولون: ربنا، وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣] أي: يقولون: ما نعبدهم، فكذا هاهنا، التقدير: إن إبراهيم عليه السلام قال لقومه: يقولون: هذا ربي؛ أي: هذا هو الذي يدبرني ويربيني.

والوجه الخامس: أن يكون إبراهيم ذكر هذا الكلام على سبيل الاستهزاء، كما يقال لذليل ساد قوماً: هذا سيدكم على سبيل الاستهزاء.

الوجه السادس: أنه صلى الله عليه وسلم أراد أن يبطل قولهم بربوبية الكواكب إلا أنه عليه السلام كان قد عرف من تقليدهم لأسلافهم وبعد طباعهم عن قبول الدلائل أنه لو صرح بالدعوة إلى الله تعالى لم يقبلوه ولم يلتفتوا إليه، فمال إلى طريق به يستدرجهم إلى استماع الحجة وذلك بأن ذكر كلاماً يوهم كونه مساعداً لهم

على مذهبهم بربوبية الكواكب، مع أن قلبه صلوات الله عليه كان مطمئناً بالإيمان، ومقصوده من ذلك أن يتمكن من ذكر الدليل على إبطاله وإفساده، وأن يقبلوا قوله، وتمام التقرير أنه لما يجد إلى الدعوة طريقاً سوى هذا الطريق وكان عليه السلام مأموراً بالدعوة إلى الله، كان بمنزلة المكره على كلمة الكفر ومعلوم أن عند الإكراه يجوز إجراء كلمة الكفر على اللسان، قال تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦] فإذا جاز ذكر كلمة الكفر لمصلحة بقاء شخص واحد، فبأن يجوز إظهار كلمة الكفر لتخليص عالم من العقلاء عن الكفر والعقاب المؤبد كان ذلك أولى.

وأيضاً المكره على ترك الصلاة لو صلى حتى قتل استحق الأجر العظيم، ثم إذا جاء وقت القتال مع الكفار وعلم أنه لو اشتغل بالصلاة انهزم عسكر الإسلام فهاهنا يجب عليه ترك الصلاة والاشتغال بالقتال، حتى لو صلى وترك القتال أثم ولم ترك الصلاة وقاتل استحق الثواب، بل نقول: إن من كان في الصلاة فرأى طفلاً أو أعمى أشرف على غرق أو حرق وجب عليه قطع الصلاة لإنقاذ ذلك الطفل أو ذلك الأعمى عن ذلك البلاء، فكذا هاهنا أن إبراهيم عليه السلام تكلم بهذه الكلمة ليظهر من نفسه موافقة القوم، حتى إذا أورد عليهم الدليل المبطل لقولهم كان قبولهم لذلك الدليل أتم وانتفاعهم باستماعه أكمل.

ومما يقوي هذا الوجه أنه تعالى حكى عنه مثل هذا الطريق في موضع آخر وهو قوله: ﴿فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي ٱلنُّجُومِ ﴿٨٨﴾ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ ﴿٨٩﴾ فَتَوَلَّوْا۟ عَنْهُ مُدْبِرِينَ ﴿٩٠﴾﴾ [الصافات: ٨٨ ـ ٩٠] وذلك لأنهم كانوا يستدلون بعلم النجم على حصول الحوادث المستقبلة، فوافقهم إبراهيم على هذا الطريق في الظاهر، مع أنه كان بريئاً عنه في الباطن، ومقصوده أن يتوسل بهذا الطريق إلى كسر الأصنام فإذا جازت الموافقة في الظاهر هاهنا مع أنه كان بريئاً عنه في الباطن فلم لا يجوز أن يكون في مسألتنا كذلك.

الوجه السابع: أن القوم لما دعوه إلى عباده النجوم فكانوا في تلك المناظرة إلى أن طلع النجم الدري، فقال إبراهيم عليه السلام: هذا ربي، أي: هذا

هو الرب الذي تدعونني إليه، ثم سكت زماناً حتى أفل، ثم قال: لا أحب الآفلين[1].

أما استدلال ـ من قال بالنظر ـ بقول إبراهيم عليه السلام: لئن لم يهدني ربي فمعناه كما يذكر القرطبي: أي: لم يثبتني على الهداية وقد كان مهتدياً.

ثم قال: أو سأل التثبيت لإمكان الجواز العقلي كما قال شعيب: ﴿وَمَا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّعُودَ فِيهَآ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّنَا﴾ [الأعراف:٨٩] وفي التنزيل: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦﴾ [الفاتحة: ٦] أي: ثبتنا على الهداية[2].

في ضوء ما تقدم يتضح أن ترجيح الرازي في ضوء قاعدة الترجيح: (عند تعارض الأقوال في معنى الآية يقدم منها ما أيدته آيات أخرى) ترجح ما ذهب إليه ومن اتفق قوله معه، من أن المراد بقوله تعالى: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ مناظرة، وليس نظر، فهذه القاعدة قد رجح بمضمونها الرازي حين ذكر الآيات التي ترد القول بالنظر لكونها تدل على صفة إبراهيم عليه السلام كقوله تعالى: ﴿إِذْ جَآءَ رَبَّهُۥ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ۝٨٤﴾[الصافات: ٨٤]، وقال الرازي: وأقل مراتب القلب السليم أن يكون سليماً عن الكفر، وأيضاً مدحه فقال: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَآ إِبْرَٰهِيمَ رُشْدَهُۥ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِۦ عَٰلِمِينَ ۝٥١﴾ [الأنبياء: ٥١] أي: آتيناه رشده من قبل... وقوله: ﴿وَكُنَّا بِهِۦ عَٰلِمِينَ﴾ أي: بطهارته وكماله ونظيره قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام: ١٢٤][3].

وذلك هو الحق الذي يدل عليه القرآن الكريم بآياته الصريحة النافية عن إبراهيم عليه السلام الشرك في سائر حياته، وأنه لم يتقدم عليه شرك، فالله تعالى نفى كون الشرك الماضي عن إبراهيم في قوله: ﴿وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾. [آل عمران: ٦]، في عدة آيات[4] وقوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل: ١٢٠].

---

(١) مفاتيح الغيب ١٣/ ٤١، ٤٢.
(٢) الجامع لأحكام القرآن ٧/ ٢٦ (مرجع سابق).
(٣) مفاتيح الغيب ١٣/ ٤٠.
(٤) في سورة الأنعام الآية ١٦١، وفي سورة النحل الآية ١٢٣.

قال الشنقيطي: ونفي الكون الماضي يستغرق جميع الزمن الماضي فثبت أنه لم يتقدم عليه شرك يوماً ما[1]. فكيف يجوز أن يكون إبراهيم ناظراً في هذا المقام، وهو الذي قال الله في حقه: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَآ إِبْرَٰهِيمَ رُشْدَهُۥ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِۦ عَٰلِمِينَ ۝٥١ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦ مَا هَٰذِهِ ٱلتَّمَاثِيلُ ٱلَّتِىٓ أَنتُمْ لَهَا عَٰكِفُونَ ۝٥٢﴾ [الأنبياء: ٥١، ٥٢] الآيات. وقال تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۝١٢٠﴾ [النحل: ١٢٠] وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّنِى هَدَىٰنِى رَبِّىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۚ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۝١٦١﴾ [الأنعام: ١٦١] وقال الله في كتابه العزيز: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ﴾ [الروم: ٣٠] وقال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ﴾ [الأعراف: ١٧٢] ومعناه: على أحد القولين كقوله: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ﴾ [الروم: ٣٠] فإذا كان هذا في حق سائر الخليقة، فكيف يكون إبراهيم الخليل الذي جعله الله أمة قانتاً لله حنيفاً ولم يك من المشركين، ناظراً في هذا المقام، بل هو أولى الناس بالفطرة السليمة، والسجية المستقيمة، بعد رسول الله ﷺ بلا شك ولا ريب، ومما يؤيد أنه كان في هذا المقام مناظراً لقومه فيما كانوا فيه من الشرك لا ناظراً قوله تعالى: ﴿وَحَآجَّهُۥ قَوْمُهُۥ ۚ قَالَ أَتُحَٰٓجُّوٓنِّى فِى ٱللَّهِ وَقَدْ هَدَىٰنِ ۚ﴾ [الأنعام: ٨٠][2].

وقد رجح الرازي بمضمون قاعدة أخرى تؤيد هذه القاعدة فيما قررته في هذا المثال، وهي قاعدة من قواعد السياق: (القول المبني على مراعاة السباق واللحاق أولى من غيره ما لم توجد حجة يجب إعمالها)[3] وذلك حين قال: إن إبراهيم عليه السلام كان قد عرف ربه قبل هذه الواقعة بالدليل، والدليل على صحة ما ذكرناه أنه تعالى أخبر عنه أنه قال قبل هذه الواقعة لأبيه آزر: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً ۖ﴾ [الأنعام: ٧٤][4].

---

(١) أضواء البيان ١/٤٨٦ (مرجع سابق).

(٢) تفسير القرآن العظيم ٢/١٥٢ (مرجع سابق).

(٣) يأتي بيان هذه القاعدة في المبحث الأول من الفصل الثالث من الباب الثاني.

(٤) مفاتيح الغيب ١٣/٣٩.

ويتضح توظيف الرازي للسياق عندما قال: قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ ٧٥﴾ [الأنعام: ٧٥].

أي: وليكون بسبب تلك الإراءة من الموقنين ثم قال بعده: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيۡهِ ٱلَّيۡلُ﴾ [الأنعام: ٧٦] والفاء تقتضي الترتيب فثبت أن هذه الواقعة إنما وقعت بعد أن صار إبراهيم من الموقنين العارفين بربه.

وقال الرازي مستدلاً بالسياق أيضاً: أنه تعالى لما ذكر هذه القصة قال: ﴿وَتِلۡكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيۡنَٰهَآ إِبۡرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦۚ﴾ [الأنعام: ٨٣] ولم يقل على نفسه، فعلم أن هذه المباحثة إنما جرت مع قومه لأجل أن يرشدهم إلى الإيمان والتوحيد لا لأجل أن إبراهيم كان يطلب الدين والمعرفة لنفسه[١]. وقال الألوسي مرجحاً مقام المناظرة، والدعوة إلى التوحيد: وسياق الآية وسباقها شاهدا عدل على ذلك[٢].

ومن القواعد التي تؤيد هذه القاعدة فيما قررته ورجحته في هذا المثال، قاعدة: (القول الذي يعظم مقام النبوة ولا ينسب إليها ما لا يليق بها أولى بتفسير الآية)[٣]، فالقول الذي يعظم مقام النبوة هنا هو قول من قال: المناظرة وليس النظر، والرازي لم يغفل عن تعظيم مقام النبوة، وعدم نسبة ما لا يليق بها، حين قال مضعفاً قول من قال بالنظر: إن القول بربوبية النجم كفر بالإجماع والكفر غير جائز بالإجماع على الأنبياء[٤].

وقد رجح الرازي بقاعدة تعظيم مقام النبوة، كما جاء في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿رُدُّوهَا عَلَيَّۖ فَطَفِقَ مَسۡحَۢا بِٱلسُّوقِ وَٱلۡأَعۡنَاقِ ٣٣﴾ [ص: ٣٣] بعد أن ذكر ما قيل في تفسيرها، قال:

---

(١) مفاتيح الغيب ١٣/ ٤٠.
(٢) روح المعاني ٧/ ١٩٩ (مرجع سابق).
(٣) انظر لهذه القاعدة: جامع البيان ١٧/ ٧٩ (مرجع سابق)؛ أحكام القرآن ٣/ ٤٧ (مرجع سابق)؛ المحرر الوجيز ٣/ ٢٨٨ (مرجع سابق)؛ الجامع لأحكام القرآن ١٤/ ١٩١ (مرجع سابق)؛ تفسير البحر المحيط ٥/ ٢٩٥ (مرجع سابق)؛ أضواء البيان ٦/ ٣٣٩ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح عند المفسرين للحربي ١/ ٣٢٨ (مرجع سابق).
(٤) مفاتيح الغيب ١٣/ ٣٩.

والصواب: أن نقول إن رباط الخيل كان مندوباً إليه في دينهم، كما أنه كذلك في دين محمد ﷺ، ثم إن سليمان عليه السلام احتاج إلى الغزو فجلس وأمر بإحضار الخيل وأمر بإجرائها وذكر أني لا أحبها لأجل الدنيا ونصيب النفس وإنما أحبها لأمر الله وطلب تقوية دينه، وهو المراد من قوله: ﴿عَن ذِكْرِ رَبِّي﴾ [ص: ٣٢]، ثم إنه عليه السلام أمر بإعدائها وتسييرها حتى توارت بالحجاب؛ أي: غابت عن بصره، ثم أمر الرائضين بأن يردوا تلك الخيل إليه فلما عادت إليه طفق يمسح سوقها وأعناقها، والغرض من ذلك المسح أمور، الأول تشريفاً لها.

ثم قال: فهذا التفسير الذي ذكرناه ينطبق عليه لفظ القرآن انطباقاً مطابقاً موافقاً، ولا يلزمنا نسبة شيء من تلك المنكرات والمحذورات، وأقول أنا شديد التعجب من الناس كيف قبلوا هذه الوجوه السخيفة مع أن العقل والنقل يردها وليس لهم في إثباتها شبهة فضلاً عن حجة، فإن قيل: فالجمهور فسروا الآية بذلك الوجه فما قولك فيه فنقول: لنا هاهنا مقامان.

ثم قال: **المقام الثاني**: أن يقال: هب أن لفظ الآية لا يدل عليه أنه كلام ذكره الناس فما قولك فيه؟ وجوابنا:

أن الدلالة الكثيرة قامت على عصمة الأنبياء عليهم السلام، ولم يدل دليل على صحة هذه الحكايات، ورواية الآحاد لا تصلح معراضة للدلائل القوية، فكيف الحكايات عن أقوام لا يبالى بهم ولا يلتفت إلى أقوالهم، والله أعلم(١).

وقد ذكر عصمة الأنبياء في كتابه المحصول، فقال: ما يقع في باب الاعتقاد، وقد اتفقوا على أنه لا يجوز أن يقع منهم الكفر(٢).

واعتمد مضمون قاعدة: (القول الذي يعظم مقام النبوة ولا ينسب إليها ما لا يليق بها أولى بتفسير الآية) عدد من العلماء ورجحوا بها أقوالاً وردوا بها أخرى(٣).

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٦/ ١٨٠.

(٢) المحصول للرازي ٣/ ٣٤٠ (مرجع سابق).

(٣) انظر لهذه القاعدة: جامع البيان ١٧/ ٧٩ (مرجع سابق)؛ أحكام القرآن ٣/ ٤٧ (مرجع =

فقد كان من أدلة ترجيح الرازي ما تضمنته هذه القاعدة من تعظيم مقام النبوة، وأن الأنبياء قد عصموا عن الكفر قبل النبوة وبعدها[(١)].

بل أجمع العلماء على أن الأنبياء معصومون من الشرك قبل النبوة وبعدها[(٢)].

وقال ابن كثير: أما الأنبياء عليهم السلام فكلهم معصومون مؤيدون من الله عز وجل وهذا مما لا خلاف فيه بين العلماء المحققين من السلف والخلف[(٣)].

وقال ابن عطية: وأجمع العلماء أن الأنبياء عليهم السلام معصومون من الكبائر ومن الصغائر التي هي رذائل[(٤)]. بل إن جميع الأنبياء صلوات الله عليهم معصومون عن الخطأ والغلط في اجتهادهم كما ذهب إليه الجمهور[(٥)]. وفي قصة شعيب عليه السلام مع قومه، كانوا ينقصون في الكيل والوزن فبعث شعيب ينهاهم عن ذلك: ﴿وَلَا تَقْعُدُواْ بِكُلِّ صِرَٰطٍ تُوعِدُونَ﴾، قيل: هو نهي عن السلب وقطع الطريق، وكان ذلك من فعلهم وكانوا يقعدون على الطريق يردون الناس عن اتباع شعيب ويوعدونهم إن اتبعوه، ويمنعون الناس عن سبيل الله وهو الإيمان، وليكونن أحد الأمرين إما إخراجهم أو عودهم إلى ملة الكفر، فإن قيل: إن العود إلى الشيء يقتضي أنه قد كان فعل قبل ذلك فيقتضي قولهم: ﴿لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَاۚ﴾ أن شعيباً ومن كان معه كانوا أولاً على ملة قومهم، ثم خرجوا منها فطلب قومهم أن يعودوا إليها، قال الكلبي: وذلك محال فإن

= سابق)؛ المحرر الوجيز ٣/ ٢٨٨ (مرجع سابق)؛ الجامع لأحكام القرآن ١٤/ ١٩١ (مرجع سابق)؛ تفسير البحر المحيط ٥/ ٢٩٥ (مرجع سابق)؛ أضواء البيان ٦/ ٣٣٩ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح عند المفسرين للحربي ١/ ٣٢٨ (مرجع سابق).

(١) روح المعاني ١/ ٣٨٨ (مرجع سابق).

(٢) نقل الإجماع السيوطي في الإتقان ١/ ٢٤٠ (مرجع سابق)؛ والقنوجي في أبجد العلوم ٢/ ٤٩٤ (مرجع سابق)؛ والشوكاني في فتح القدير ١/ ٢٨٢ (مرجع سابق).

(٣) تفسير القرآن العظيم ٣/ ١٨٧ (مرجع سابق). وانظر: الجامع لأحكام القرآن ١/ ٣٠٨، ٣/ ٢٩٩ (مرجع سابق)؛ الجواهر الحسان ١/ ٢٠٧ (مرجع سابق).

(٤) المحرر الوجيز ٤/ ٢٥١ (مرجع سابق).

(٥) الجامع لأحكام القرآن ١١/ ٣٠٩ (مرجع سابق).

الأنبياء معصومون من الكفر قبل النبوة وبعدها[1]، وقال الألوسي:

والمتبادر من العود: الرجوع إلى الحالة الأولى، وهذا مما لا يمكن في حق شعيب عليه السلام؛ لأن الأنبياء عليهم السلام معصومون عما دون الكفر بمراتب[2]. فالأنبياء عليهم السلام معصومون عن الكفر قبل النبوة وبعدها[3].

فالصواب أنهم معصومون قبل النبوة من الجهل بالله وصفاته والتشكك في شيء من ذلك، وقد تعاضدت الأخبار والآثار عن الأنبياء بتنزيههم عن هذه النقيصة منذ ولدوا، ونشأتهم على التوحيد والإيمان، بل على إشراق أنوار المعارف ونفحات ألطاف السعادة، ومن طالع سيرهم منذ صباهم إلى مبعثهم حقق ذلك كما عرف من حال موسى وعيسى ويحيى وسليمان وغيرهم عليهم السلام قال الله تعالى: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ [مريم: ١٢]. قال المفسرون: أعطي يحيى العلم بكتاب الله في حال صباه، ولم ينقل أحد من أهل الأخبار أن أحداً نبئ واصطفى ممن عرف بكفر وإشراك قبل ذلك، ومستند هذا الباب النقل وقد استدل بعضهم بأن القلوب تنفر عمن كانت هذه سبيله[4].

وقال القاضي عياض: وأنا أقول إن قريشاً قد رمت نبينا عليه السلام بكل ما افترته، وعير كفار الأمم أنبياءها بكل ما أمكنها واختلقته، مما نص الله عليه أو نقلته إلينا الرواة، ولم نجد في شيء من ذلك تعييراً لواحد منهم برفضه آلهتهم وتقريعه بذمه بترك ما كان قد جامعهم عليه، ولو كان هذا لكانوا بذلك مبادرين وبتلونه في معبوده محتجين ولكان توبيخهم له بنهيهم عما كان يعبد قبل أفظع وأقطع في الحجة من توبيخه بنهيهم عن تركه آلهتهم وما كان يعبد آباؤهم من قبل، ففي إطباقهم على الإعراض عنه دليل على أنهم لم يجدوا سبيلاً إليه، إذ لو كان لنقل وما سكتوا عنه كما لم يسكتوا عن تحويل القبلة[5].

---

(١) التسهيل ٢/ ٣٩ (مرجع سابق).
(٢) روح المعاني ٩/ ٢ (مرجع سابق).
(٣) روح المعاني ١٩/ ٦٨. وانظر: ٢٠/ ٥٤ (مرجع سابق).
(٤) الجامع لأحكام القرآن ١٦/ ٥٥ (مرجع سابق).
(٥) المرجع السابق ١٦/ ٥٥.

وكان ابن عطية قد ذكر قول سفيان الثوري في تفسير قول الله تعالى: ﴿لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح: ٢]: إن ما تقدم يريد قبل النبوءة وما تأخر كل شيء لم تعلمه. ثم قال ابن عطية: وهذا ضعيف، وإنما المعنى التشريف بهذا الحكم ولو لم تكن له ذنوب البتة وأجمع العلماء على عصمة الأنبياء عليهم السلام من الكبائر ومن الصغائر التي هي رذائل[١].

في هذا المثال يتضح موقف الرازي عند تعاضد قاعدة المبحث هنا مع قواعد أخرى، بأنه لا يهمل قاعدة تؤيده، بل يستحضرها ويرجع بمضمونها، ليزيد قوة إلى ترجيحه، فالقواعد التي رجح بمضمونها الرازي هنا مؤيدة لقاعدة المبحث: (عند تعارض الأقوال في معنى الآية يقدم منها ما أيدته آيات أخرى) من قاعدة السياق: (القول المبني على مراعاة السباق واللحاق أولى من غيره ما لم توجد حجة يجب إعمالها)[٢] وقاعدة متعلقة بالقرائن وهي: (القول الذي يعظّم مقام النبوة ولا ينسب إليها ما لا يليق بها أولى بتفسير الآية)[٣].

وقد تتعاضد قاعدة المبحث هنا مع قاعدة: (يجب حمل كلام الله تعالى على المعروف من كلام العرب دون الشاذ والضعيف والمنكر)[٤] كما جاء في تفسير الرازي لقول الله تعالى: ﴿دُحُورًاۖ وَلَهُمۡ عَذَابٞ وَاصِبٌ ۝٩﴾ [الصافات: ٩].

□ **قال الرازي:** واعلم أنه تعالى وصف أولئك الشياطين بصفات ثلاثة:

الأولى: أنهم لا يَسَّمَّعُون. **الثانية**: أنهم يقذفون من كل جانب دحوراً. **الصفة الثالثة**: قوله تعالى: ﴿وَلَهُمۡ عَذَابٞ وَاصِبٌ﴾.

---

(١) المحرر الوجيز ٥/١٢٦ (مرجع سابق).

(٢) يأتي بيان هذه القاعدة في المبحث الأول من الفصل الثالث من الباب الثاني.

(٣) انظر لهذه القاعدة: جامع البيان ١٧/٧٩ (مرجع سابق)؛ أحكام القرآن ٣/٤٧ (مرجع سابق)؛ المحرر الوجيز ٣/٢٨٨ (مرجع سابق)؛ الجامع لأحكام القرآن ١٤/١٩١ (مرجع سابق)؛ تفسير البحر المحيط ٥/٢٩٥ (مرجع سابق)؛ أضواء البيان ٦/٣٣٩ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح عند المفسرين للحربي ١/٣٢٨ (مرجع سابق).

(٤) انظر لتقرير هذه القاعدة: جامع البيان ٣/٢٢٦، ٤/٢٢٣ (مرجع سابق)؛ إعراب القرآن للنحاس ٥/١٣٢ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح عند المفسرين ٢/٣٦٩ (مرجع سابق).

□ **قال الرازي:** والمعنى أنهم مرجومون بالشهب، وهذا العذاب مسلط عليهم على سبيل الدوام، وذكرنا تفسير الواصب في سورة النحل عند قوله تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلدِّينُ وَاصِبًاۚ﴾ [النحل: ٥٢]، قالوا: كلهم إنه الدائم، قال الواحدي: ومن فسر الواصب بالشديد والموجع فهو معنى وليس بتفسير[١].

يتبين من كلام الرازي أن الواصب قيل في المراد منه قولان:

القول الأول: الدائم. وممن قال واصباً دائماً: ابن عباس ومجاهد وعكرمة وقتادة والحسن والضحاك[٢]. وإليه ذهب جمهور المفسرين[٣].

القول الثاني: الشديد والموجع. ورجح الرازي القول الأول[٤].

وممن اتفق ترجيحه من المفسرين مع ما ذهب إليه الرازي: الواحدي[٥]، والزمخشري[٦]، والبغوي[٧]، والسمرقندي[٨]، والسمعاني[٩]، والقرطبي[١٠]، والنسفي[١١]، والشوكاني[١٢]، والألوسي[١٣]، والشنقيطي[١٤]، والسعدي[١٥].

---

(١) مفاتيح الغيب ١٠٨/٢٦.

(٢) تفسير القرطبي ١١٤/١٠ (مرجع سابق)؛ أبو القاسم الضحاك بن مزاحم الهلالي صاحب التفسير مات بخراسان سنة اثنتين ومائة؛ طبقات الفقهاء ص١٠٧ (مرجع سابق)؛ طبقات المفسرين للأدنه وي ص١٠ (مرجع سابق).

(٣) فتح القدير ٣٨٧/٤ (مرجع سابق).

(٤) مفاتيح الغيب ١٠٨/٢٦.

(٥) الوجيز ٩٠٧/٢ (مرجع سابق).

(٦) الكشاف ٣٩/٤ (مرجع سابق).

(٧) تفسير البغوي ٢٣/٤ (مرجع سابق).

(٨) بحر العلوم ١٣٠/٣ (مرجع سابق).

(٩) تفسير القرآن ٣٩٣/٤ (مرجع سابق).

(١٠) الجامع ١١٤/١٠ (مرجع سابق).

(١١) تفسير النسفي ١٧/٤ (مرجع سابق).

(١٢) فتح القدير ٣٨٧/٤ (مرجع سابق).

(١٣) روح المعاني ٧١/٢٣ (مرجع سابق).

(١٤) أضواء البيان ٣٨٣/٢ (مرجع سابق).

(١٥) تيسير الكريم الرحمٰن ٧٠١/١ (مرجع سابق).

ويشهد للقول الأول ويدل عليه: القرآن الكريم، وحسب ما قررته هذه القاعدة: (عند تعارض الأقوال في معنى الآية يقدم منها ما أيدته آيات أخرى) فإنه يقدم ويترجح أن المراد بالواصب هنا: الدائم، والآية التي تشهد لهذا المعنى ـ الدائم ـ هو ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَلَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلَهُ ٱلدِّينُ وَاصِبًاۚ أَفَغَيۡرَ ٱللَّهِ تَتَّقُونَ ۝٥٢﴾ [النحل: ٥٢].

وقد رجح الرازي بأن الواصب في هذه الآية الكريمة هو الدائم، وأن هذا التفسير يدل عليه ما جاء في سورة النحل في قوله تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلدِّينُ وَاصِبًاۚ﴾ [النحل: ٥٢] أي: دائماً[(١)]، وكذلك في تفسير الرازي لقوله تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلدِّينُ وَاصِبًاۚ﴾ [النحل: ٥٢] فسر الواصب بالدائم[(٢)]، واستشهد بقوله تعالى: ﴿دُحُورٗاۖ وَلَهُمۡ عَذَابٞ وَاصِبٌ ۝٩﴾ [الصافات: ٩].

وقال الطبري: وأولى التأويلين في ذلك بالصواب تأويل من قال: معناه: دائم خالص، وذلك أن الله قال: ﴿وَلَهُ ٱلدِّينُ وَاصِبًاۚ﴾ فمعلوم أنه لم يصفه بالإيلام والإيجاع وإنما وصفه بالثبات والخلوص[(٣)]. وقد فسر قتادة قوله تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلدِّينُ وَاصِبًاۚ﴾ بأنه دائم، مستدلاً بما ورد من آية تؤيد هذا المعنى، فقال: قوله تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلدِّينُ وَاصِبًاۚ﴾ دائماً، ألا تسمع إلى قوله: ﴿وَلَهُمۡ عَذَابٞ وَاصِبٌ﴾ أي: دائم[(٤)].

إن ترجيح الفخر الرازي في ضوء هذه القاعدة تؤيد ما ذهب إليه من أن المراد بالواصب: الدائم، حيث أيد هذا المعنى ما ورد في آية أخرى.

ويؤيد هذه القاعدة فيما قررتْه في هذا المثال قاعدة: (يجب حمل كلام الله تعالى على المعروف من كلام العرب دون الشاذ والضعيف والمنكر)[(٥)]،

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٦/١٠٨.

(٢) مفاتيح الغيب ٢٠/٤٠.

(٣) جامع البيان ٣/٤٠ (مرجع سابق).

(٤) معاني القرآن للنحاس ٤/٧٢ (مرجع سابق).

(٥) انظر لهذه القاعدة: جامع البيان ٣/٢٢٦، ٤/٢٢٣ (مرجع سابق)؛ إعراب القرآن للنحاس ٥/١٣٢ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح عند المفسرين ٢/٣٦٩ (مرجع سابق).

فالمعروف من كلام العرب في معنى الواصب أنه الدائم، قال النحاس: والواصب الدائم، وهذا هو المعروف في اللغة يقال: وصب يصب وصوباً إذا دام[1].

وإن مما لا شك فيه أن الرازي وغيره لا بد أن يكون ابن بيئته لا يستطيع بحال أن يخرج عن ثقافتها، والرازي كما يظهر موسوعة علمية نادرة، وقد نشطت في عصره الدراسات الفلسفية والعقلية[2]، فتجد في تفسيره ما يرد به على الفلاسفة، كما قال عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥٢﴾﴾ [الزمر: ٥٢].

□ **قال الرازي:** يعني: أو لو يعلموا أن الله تعالى هو الذي يبسط الرزق لمن يشاء تارة ويبقض تارة أخرى، وقوله: ﴿وَيَقْدِرُۚ﴾ أي: ويقتر ويضيق، والدليل عليه أنا نرى الناس مختلفين في سعة الرزق وضيقه ولا بد له من سبب، وذلك السبب ليس هو عقل الرجل وجهله؛ لأنا نرى العاقل القادر في أشد الضيق، ونرى الجاهل المريض الضعيف في أعظم السعة، وليس ذلك أيضاً لأجل الطبائع والأنجم والأفلاك؛ لأن في الساعة التي ولد فيها ذلك الملك الكبير والسلطان القاهر قد ولد فيه أيضاً عالم من الناس وعالم من الحيوانات غير الإنسان، ويولد أيضاً في تلك الساعة عالم من النبات، فلما شاهدنا حدوث هذه الأشياء الكثيرة في تلك الساعة الواحدة مع كونها مختلفة في السعادة والشقاوة، علمنا أنه ليس المؤثر في السعادة والشقاوة هو الطالع، ولما بطلت هذه الأقسام علمنا أن المؤثر فيه هو الله سبحانه وصح بهذا البرهان العقلي القاطع على صحة قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُۚ﴾[3].

وأما يتعلق باتجاهه العقلي في تفسيره نجده في مثل ما قاله في تفسير

---

(١) معاني القرآن للنحاس ٤/ ٧٢، ٧٣ (مرجع سابق).
(٢) انظر: الفخر الرازي والبلاغة العربية ص٨.
(٣) مفاتيح الغيب ٢٦/ ٢٥١.

قـول الله تـعـالـى: ﴿وَٱذْكُرْ عِبَٰدَنَآ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ أُو۟لِى ٱلْأَيْدِى وَٱلْأَبْصَٰرِ ﴿٤٥﴾﴾ [ص: ٤٥].

▫ **قال الرازي:** النفس الناطقة الإنسانية لها قوتان، عاملة وعالمة، أما القوة العاملة فأشرف ما يصدر عنها طاعة الله، وأما القوة العالمة فأشرف ما يصدر عنها معرفة الله، وما سوى هذين القسمين من الأعمال والمعارف فكالعبث والباطل فقوله: ﴿أُو۟لِى ٱلْأَيْدِى وَٱلْأَبْصَٰرِ﴾ إشارة إلى هاتين الحالتين[(١)].

فهل هذه العلوم العقلية والفلسفية زاحمت قاعدة الترجيح في هذا المبحث عند الرازي في تفسيره؟ فقدم العلوم العقلية في ترجيحه على مضمون الترجيح بقاعدة المبحث: (عند تعارض الأقوال في معنى الآية يقدم منها ما أيدته آيات أخرى) نتبين المثال التالي ليظهر لنا صنيع الرازي عند قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٢٣﴾﴾ [البقرة: ٢٣].

▫ **قال الرازي:** الضمير في قوله: ﴿مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ إلى ماذا يعود وفيه وجهان:

أحدهما: أنه عائد إلى ما في قوله: ﴿مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا﴾ أي: فأتوا بسورة مما هو على صفته في الفصاحة وحسن النظم.

والثاني: أنه عائد إلى ﴿عَبْدِنَا﴾ أي: فأتوا ممن هو على حاله من كونه بشراً أمياً لم يقرأ الكتب ولم يأخذ من العلماء.

وقال الرازي: والأول مروي عن عمر، وابن مسعود، وابن عباس والحسن وأكثر المحققين، ويدل على الترجيح له وجوه:

أحدها: أن ذلك مطابق لسائر الآيات الواردة في باب التحدي، لا سيما ما ذكره في يونس: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣٨﴾﴾ [يونس: ٣٨].

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٦/١٨٩، وقال الرازي في رده على المخالف: فإن ذكر أن الدلائل العقلية دلت على أن الله تعالى لا يخلق الكفر قابلنا دلائلهم بدلائل عقلية لو وضعت على الجبال الراسيات لاندكت؛ مفاتيح الغيب ١٦/١١٣.

وثانيها: أن البحث إنما وقع في المنزل؛ لأنه قال: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا﴾ فوجب صرف الضمير إليه، ألا ترى أن المعنى وإن ارتبتم في أن القرآن منزل من عند الله فهاتوا شيئاً مما يماثله.

وقضية الترتيب لو كان الضمير مردوداً إلى رسول الله ﷺ أن يقال: وإن ارتبتم في أن محمداً منزل عليه فهاتوا قرآناً من مثله.

وثالثها: أن الضمير لو كان عائداً إلى القرآن لاقتضى كونهم عاجزين عن الإتيان بمثله سواء اجتمعوا أو انفردوا، وسواء كانوا أميين أو كانوا عالمين محصلين، أما لو كان عائداً إلى محمد ﷺ فذلك لا يقتضي إلا كون أحدهم من الأميين عاجزين عنه؛ لأنه لا يكون مثل محمد إلا الشخص الواحد الأمي، فأما لو اجتمعوا وكانوا قارئين لم يكونوا مثل محمد؛ لأن الجماعة لا تماثل الواحد، والقارئ لا يكون مثل الأمي، ولا شك أن الإعجاز على الوجه الأول أقوى.

ورابعها: أنا لو صرفنا الضمير إلى القرآن فكونه معجزاً إنما يحصل لكمال حاله في الفصاحة، أما لو صرفناه إلى محمد ﷺ فكونه معجزاً إنما يكمل بتقرير كمال حاله في كونه أمياً بعيداً عن العلم، وهذا وإن كان معجزاً أيضاً إلا أنه لما كان لا يتم إلا بتقرير نوع من النقصان في حق محمد عليه السلام كان الأول أولى.

وخامسها: أنا لو صرفنا الضمير إلى محمد عليه السلام لكان ذلك يوهم أن صدور مثله القرآن ممن لم يكن مثل محمد في كونه أمياً ممكن، ولو صرفناه إلى القرآن لدل ذلك على أن صدور مثله من الأمي وغير الأمي ممتنع فكان هذا أولى[1].

والذي يظهر أن القول الأول هو الحق الذي يدل عليه القرآن الكريم، وهو الذي تقرره هذه القاعدة: (عند تعارض الأقوال في معنى الآية يقدم منها ما أيدته آيات أخرى).

---

(١) مفاتيح الغيب ٢/١٠٩.

إن ترجيح الرازي في ضوء هذه القاعدة ترجح ما ذهب إليه ومن اتفق قوله معه من المفسرين؛ كالطبري[1]، والكلبي[2]، والزمخشري[3]، وابن كثير[4]، والبيضاوي[5]، والكرماني[6]، والألوسي[7]، والسعدي[8]، من أن المراد من قوله تعالى: ﴿مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ القرآن الكريم، ومن الآيات التي تؤيد هذا المعنى وتشده له ما أشار إليها الرازي من آيات التحدي، وهي ما جاء في قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣٨﴾﴾ [يونس: ٣٨] وقوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١٣﴾﴾ [هود: ١٣]، وقوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾﴾ [الإسراء: ٨٨].

ثم إن الرازي رجح بمضمون قاعدة السياق، حيث قال: إن البحث إنما وقع في المنزل؛ لأنه قال: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا﴾ فوجب صرف الضمير إليه، ألا ترى أن المعنى وإن ارتبتم في أن القرآن منزل من عند الله فهاتوا شيئاً مما يماثله.

وقضية الترتيب لو كان الضمير مردوداً إلى رسول الله ﷺ أن يقال: وإن ارتبتم في أن محمداً منزل عليه فهاتوا قرآناً من مثله[9].

فيؤيد هذه القاعدة فيما قررته في هذا المثال، قاعدة السياق وهي:

---

(١) جامع البيان ١/ ١٦٦ (مرجع سابق).
(٢) التسهيل ١/ ٤١ (مرجع سابق).
(٣) الكشاف ١/ ١٢٩ (مرجع سابق).
(٤) تفسير القرآن العظيم ١/ ٦٠ (مرجع سابق).
(٥) أنوار التنزيل ١/ ٢٣٢ (مرجع سابق).
(٦) أسرار التكرار في القرآن ١/ ٢٤ الكرماني، دار النشر: دار الاعتصام ـ القاهرة، ١٣٩٦هـ، الطبعة الثانية، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا.
(٧) روح المعاني ١/ ١٩٥ (مرجع سابق).
(٨) تيسير الكريم الرحمٰن ١/ ٤٦ (مرجع سابق).
(٩) مفاتيح الغيب ٢/ ١٠٩.

(القول المبني على مراعاة السباق واللحاق أولى من غيره ما لم توجد حجة يجب إعمالها)[1]، حيث إن القرآن جدير بسلامة الترتيب والوقوع على أصح الأساليب والكلام مع رد الضمير إلى المنزل أحسن ترتيباً، وذلك أن الحديث في المنزل لا في المنزل عليه[2]، وهو مسوق إليه ومربوط به فحقه أن لا يفك عنه برد الضمير إلى غيره، ألا ترى أن المعنى وإن ارتبتم في أن القرآن منزل من عند الله فهاتوا أنتم نبذاً مما يماثله ويجانسه؛ ولأن هذا التفسير هو الملائم لقوله: ﴿وَٱدۡعُواْ شُهَدَآءَكُم﴾ [البقرة: ٢٣][3].

ورده إلى عبدنا يوهم إمكان صدوره ممن لم يكن على صفته، ولا يلائمه قوله تعالى: ﴿وَٱدۡعُواْ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ فإنه أمر بأن يستعينوا بكل من ينصرهم ويعينهم والشهداء جمع شهيد بمعنى الحاضر أو القائم بالشهادة أو الناصر أو الإمام[4].

ثم إذا قلنا: من مثل محمد ﷺ يعني: من رجل أمي مثله فيكون التحدي خاص برجل أمي، والتحدي الوارد عام لهم كلهم مع أنهم أفصح الأمم وقد تحداهم بهذا في مكة والمدينة مرات عديدة مع شدة عداوتهم له وبغضهم لدينه ومع هذا عجزوا عن ذلك ولهذا قال تعالى: ﴿فَإِن لَّمۡ تَفۡعَلُواْ وَلَن تَفۡعَلُواْ﴾ [البقرة: ٢٤]، ولن لنفي التأبيد في المستقبل؛ أي: ولن تفعلوا ذلك أبداً[5].

فيتضح في هذا المثال أن الرازي قدم في أدلة ترجيحه، مضمون قاعدة المبحث هذه، ثم مضمون قاعدة السياق، ثم ذكر بعد ذلك ثلاثة أدلة عقلية.

هذا التقديم يشعر بمدى عناية الرازي في تفسيره ـ المصنف ضمن كتب التفسير بالرأي ـ بمكانة وأهمية مضمون القاعدة الأثرية المتعلقة بالنص القرآني عند الرازي حيث قدمها في الاستدلال على الأدلة العقلية بالرغم من استفحال

---

(١) يأتي بيان هذه القاعدة في المبحث الأول من الفصل الثالث من الباب الثاني.

(٢) انظر: روح المعاني ١/ ١٩٥ (مرجع سابق).

(٣) انظر: الكشاف للزمخشري ١/ ١٢٩ (مرجع سابق).

(٤) أنوار التنزيل ١/ ٢٣٢ (مرجع سابق).

(٥) انظر: تفسير القرآن العظيم ١/ ٦١ (مرجع سابق).

وازدهار العلوم العقلية والدراسات الفلسفية في عصره. ثم إن من الخطأ في التفسير أن يرجح المفسر بقاعدة من القواعد الترجيحية في غير محلها، فهل وردت قاعدة المبحث هذه عند الرازي في غير محلها فرجح بمضمونها؟ ننظر إلى المثال التالي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكَ تَتَمَارَىٰ ﴿٥٥﴾﴾ [النجم: ٥٥] اختلف المفسرون في الخطاب في الآية الكريمة على أقوال:

□ **قال الرازي:** والخطاب عام، كأنه يقول: بأي النعم أيها السامع تشك أو تجادل وقيل: هو خطاب مع الكافر. ويحتمل أن يقال مع النبي ﷺ.

ولا يقال: كيف يجوز أن يقول للنبي ﷺ: تتمارى؛ لأنا نقول هو من باب: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥] يعني: لم يبق فيه إمكان الشك حتى أن فارضاً لو فرض النبي ﷺ ممن يشك أو يجادل في بعض الأمور الخفية لما كان يمكنه المراء في نعم الله.

ثم ذكر الراجح عنده فقال: والعموم هو الصحيح، كأنه يقول: بأي آلاء ربك تتمارى أيها الإنسان كما قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلْكَرِيمِ ﴿٦﴾﴾ [الانفطار: ٦] وقال تعالى: ﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾ [الكهف: ٥٤][(١)].

وممن اتفق ترجيح الرازي معه في القول بالعموم من المفسرين: الطبري[(٢)]، وابن كثير[(٣)]، والبغوي[(٤)]، والسعدي[(٥)]، والسمرقندي[(٦)]، والواحدي[(٧)]، والألوسي[(٨)]، وابن الجوزي[(٩)].

إن ترجيح الرازي هنا في ضوء قاعدة الترجيح: (عند تعارض الأقوال

(١) مفاتيح الغيب ٢٩/ ٢٣.
(٢) جامع البيان ٢٧/ ٨٠ (مرجع سابق).
(٣) تفسير القرآن العظيم ٤/ ٢٦٠ (مرجع سابق).
(٤) تفسير البغوي ٤/ ٢٥٦ (مرجع سابق).
(٥) تيسير الكريم الرحمٰن ١/ ٨٢٣ (مرجع سابق).
(٦) بحر العلوم ٣/ ٣٤٨ (مرجع سابق).
(٧) الوجيز ٢/ ١٠٤٣ (مرجع سابق).
(٨) روح المعاني ٢٧/ ٧١ (مرجع سابق).
(٩) زاد المسير ٨/ ٨٤ (مرجع سابق).

في معنى الآية يقدم منها ما أيدته آيات أخرى) لا ترجح ما ذهب إليه، فالآيات التي ذكر من قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلْكَرِيمِ ۝٦﴾ [الانفطار: ٦]، وقوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾ [الكهف: ٥٤] لا تفسر صراحة المراد بالخطاب في قوله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكَ تَتَمَارَىٰ ۝٥٥﴾ [النجم: ٥٥] من أنه الإنسان بعمومه، فقد يراد الإنسان الكافر كما يذكر ابن عطية(١)، وقد يراد به كل أحد كما يذكر البيضاوي(٢)، أو يراد به النبي ﷺ كما يذكر الشوكاني(٣). ولم يذكر أحد من المفسرين من الذين رجحوا ما رجح الرازي من أن المراد العموم، لم يذكروا آيات أو آية تؤيد ما ذهبوا إليه، الأمر الذي يشعر أن دلالة الآيات في تأييد القول بالعموم ليست صريحة.

وإن كان ما ذهب إليه الرازي ومن معه هو الراجح لكن من خلال مضمون قاعدة أخرى، لعلها كانت حاضرة في اختيار الرازي، وهي قاعدة العموم: (يجب حمل نصوص الوحي على العموم ما لم يرد نص بالتخصيص)(٤)، فلما لم يرد دليل على التخصيص في المراد بالخطاب، ولم يلزمنا السياق به، قلنا: يبقى على العموم فيشمل كل إنسان، ولا معارض هنا للعموم.

وقد يُغْفل الرازي قاعدة المبحث هذه، فبالتالي لا يستقيم ترجيحه، كما في المثال التالي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ قَالَ ءَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا ۝٦١﴾ [الإسراء: ٦١].

□ **قال الرازي:** اختلفوا في أن المأمورين بالسجود لآدم أهم جميع الملائكة أم ملائكة الأرض على التخصيص؟

فظاهر لفظ الملائكة يفيد العموم، إلا أن قوله تعالى في آخر سورة

---

(١) المحرر الوجيز ٥/ ٢٠٩ (مرجع سابق).

(٢) أنوار التنزيل ٥/ ٢٦١ (مرجع سابق).

(٣) فتح القدير ٥/ ١١٧ (مرجع سابق).

(٤) انظر: قواعد الترجيح عند المفسرين ٢/ ٥٢٧ (مرجع سابق)؛ ترجيحات الإمام الطبري في تفسيره لعبد الحميد السحيباني ١/ ١١٢ (مرجع سابق).

الأعراف في صفة ملائكة السموات: ﴿وَلَهُۥ يَسۡجُدُونَ ۩ ﴿٢٠٦﴾﴾ [الأعراف: ٢٠٦] يوجب خروج ملائكة السمٰوات من هذا العموم[(١)].

فهل غفل الرازي عن قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمۡ أَجۡمَعُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الحجر: ٣٠] المؤيد لعموم الملائكة؟

نجد في موضع آخر قال الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ لَا يَسۡتَكۡبِرُونَ عَنۡ عِبَادَتِهِۦ وَيُسَبِّحُونَهُۥ وَلَهُۥ يَسۡجُدُونَ ۩ ﴿٢٠٦﴾﴾ [الأعراف: ٢٠٦]، وله يسجدون يفيد الحصر ومعناه: أنهم لا يسجدون لغير الله، فإن قيل: فكيف الجمع بينه وبين قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمۡ أَجۡمَعُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الحجر: ٣٠] والمراد أنهم سجدوا لآدم؟

والجواب: قال الشيخ الغزالي: الذين سجدوا لآدم ملائكة الأرض، فأما عظماء ملائكة السمٰوات فلا، وقيل أيضاً: إن قوله: ﴿وَلَهُۥ يَسۡجُدُونَ﴾ يفيد أنهم ما سجدوا لغير الله، فهذا يفيد العموم، وقوله: ﴿فَسَجَدُوٓاْ﴾ لآدم خاص والخاص مقدم على العام[(٢)].

وقال في موضع آخر: إن المأمورين بالسجود لآدم عليه السلام كل ملائكة السمٰوات أو بعضهم أو ملائكة الأرض.

من الناس من لا يجوّز أن يقال: إن أكابر الملائكة كانوا مأمورين بالسجود لآدم عليه السلام، والدليل عليه قوله تعالى في آخر سورة الأعراف في صفة الملائكة: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ لَا يَسۡتَكۡبِرُونَ عَنۡ عِبَادَتِهِۦ وَيُسَبِّحُونَهُۥ وَلَهُۥ يَسۡجُدُونَ ۩ ﴿٢٠٦﴾﴾ [الأعراف: ٢٠٦] فقوله: ﴿وَلَهُۥ يَسۡجُدُونَ﴾ يفيد الحصر وذلك يدل على أنهم لا يسجدون إلا لله تعالى، وذلك ينافي كونهم ساجدين لآدم عليه السلام، أو لأحد غير الله تعالى، أقصى ما في الباب أن يقال: إن قوله تعالى: ﴿فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾ [الحجر: ٢٩] يفيد العموم إلا أن الخاص مقدم على العام[(٣)].

---

(١) مفاتيح الغيب ٣/٢١.
(٢) مفاتيح الغيب ١٥/ ٩٠، ٩١.
(٣) مفاتيح الغيب ١٤٥/١٩.

يريد الرازي أن ملائكة السماوات الوارد فيهم قول الله تعالى: ﴿وَلَهُۥ يَسْجُدُونَ﴾ [الأعراف: ٢٠٦] موصوفون بالسجود لله تعالى فقط، فلن يقع منهم السجود إلا لله تعالى، فلم يدخلوا بعموم الآية ممن سجد لآدم عليه السلام، وإنما سجدت ملائكة الأرض، فهو يحصر من سجد من الملائكة بأنهم ملائكة الأرض.

وإذا نظرنا إلى دليله وجدناه فيما اختاره في تفسير قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَيُسَبِّحُونَهُۥ وَلَهُۥ يَسْجُدُونَ ۩ (٢٠٦)﴾ بأن المراد من قوله: ﴿وَلَهُۥ يَسْجُدُونَ﴾ حصر السجود بأنواعه، أنهم لا يسجدون إلا لله، بينما السجود المجمع على تحريمه السجود لغير الله تعالى سجود العبادة، كما قال الرازي: أجمع المسلمون على أن ذلك السجود ليس سجود عبادة؛ لأن سجود العبادة لغير الله كفر والأمر لا يرد بالكفر[1].

وفي ضوء ما ذكره المفسرون لا يمنع القول باشتمال العموم في الأمر بالسجود لآية الأعراف، فلا يوجد ما يوجب خروج ملائكة السمٰوات من هذا العموم، من جهة أن ملائكة السماوات ـ كغيرهم من ملائكة الأرض لا يستكبرون ويسبحون لله تعالى ـ لا يسجدون سجود عبادة إلا لله تعالى فقط، فهم كما يذكر الرازي، وكما تنطق به الآية، لا يسجدون إلا لله وحده، لكن الآية لا تمنع أنهم قد يسجدون لغير الله تعالى بأمره، سجوداً آخر غير سجود العبادة.

ثم إن قاعدة المبحث هنا لو استعملها الرازي وأجراها في هذا الموضع لكان الترجيح مغايراً لما اختاره، فالقاعدة: (عند تعارض الأقوال في معنى الآية يقدم منها ما أيدته آيات أخرى) فهل يؤيد القول بعموم السجود آيات أخرى؟ ذكر كثير من المفسرين أن قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ (٣٠)﴾ [الحجر: ٣٠] تدل على جميع الملائكة كما قال الشنقيطي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ

(١) مفاتيح الغيب / ١٩٤.

أَمۡرِ رَبِّهِۦٓۗ﴾ [الكهف: ٥٠] وقوله في هذه الآية الكريمة: ﴿فَسَجَدُوٓاْ﴾ محتمل؛ لأن يكونوا سجدوا كلهم أو بعضهم ولكنه بين في مواضع آخر أنهم سجدوا كلهم كقوله: ﴿فَسَجَدَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمۡ أَجۡمَعُونَ ٣٠﴾ ونحوها من الآيات[1].

ونقل ابن كثير كلام الرازي، ثم رجح أن السجود وقع من الملائكة كلهم لعموم الآية: ﴿فَسَجَدَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمۡ أَجۡمَعُونَ ٣٠﴾[2].

وقال السمعاني: قوله تعالى: ﴿وَإِذۡ قُلۡنَا لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ ٱسۡجُدُواْ لِأٓدَمَ﴾ [الإسراء: ٦١] اختلفوا في أن هذا الخطاب مع أي الملائكة؟ فقال بعضهم: هو خطاب مع ملائكة الأرض خاصة.

وقيل: هو خطاب لجميع الملائكة ـ هو الأصح ـ لقوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمۡ أَجۡمَعُونَ ٣٠﴾[3].

واستدل كثير من المفسرين بالآية: ﴿فَسَجَدَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمۡ أَجۡمَعُونَ ٣٠﴾ على أن المراد عموم الملائكة[4].

فالرازي لم يغفل عن الآية الكريمة: ﴿فَسَجَدَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمۡ أَجۡمَعُونَ ٣٠﴾ المؤيدة لعموم قوله تعالى: ﴿وَإِذۡ قُلۡنَا لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ ٱسۡجُدُواْ لِأٓدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبۡلِيسَ قَالَ ءَأَسۡجُدُ لِمَنۡ خَلَقۡتَ طِينٗا ٦١﴾ [الإسراء: ٦١] لكنه أغفل قاعدة أثرية وهي قاعدة المبحث هنا والتي تقدم بمضمونها القول الذي تؤيده آيات قرآنية وهو القول بالعموم.

ثم إن الملائكة جمع عام محتمل للتخصيص، فَقَطَع باب التخصيص بقوله: ﴿كُلُّهُمۡ﴾ وذكْر الكل احتمل تأويل التفرق، فَقَطَعه بقوله: ﴿أَجۡمَعُونَ﴾[5].

---

(١) أضواء البيان ٣/ ٢٩٠ (مرجع سابق).

(٢) تفسير القرآن العظيم ١/ ٧٩ (مرجع سابق).

(٣) تفسير السمعاني ١/ ٦٦ (مرجع سابق).

(٤) كالبغوي في تفسيره ١/ ٦٢ (مرجع سابق)؛ والبيضاوي ٣/ ٣٦٩ (مرجع سابق).

(٥) تفسير النسفي ٢/ ٤١ (مرجع سابق)، قال المبرد: قوله: ﴿كُلُّهُمۡ﴾ أزال احتمال أن بعض الملائكة لم يسجد، وقوله: ﴿أَجۡمَعُونَ﴾ توكيد بعد توكيد، ورجح هذا الزجاج؛ فتح القدير للشوكاني ٣/ ١٣٠ (مرجع سابق).

والقاعدة في هذا قاعدة العموم[1]: (يجب حمل نصوص الوحي على العموم ما لم يرد نص بالتخصيص)، وقد ذكر الرازي في كتابه المحصول[2] أن صيغة: (الكل) و(الجميع) تفيدان الاستغراق، قال: ويدل عليه وجوه:

الأول: أن قوله: جاءني كل فقيه في البلد، يناقضه قوله: ما جاءني كل فقيه في البلد ولذلك يستعمل كل واحد منهما في تكذيب الآخر والتناقض لا يتحقق إلا إذا أفاد الكل الاستغراق؛ لأن النفي عن البعض لا يناقض الثبوت في البعض.

الثاني: أن صيغة الكل مقابلة في اللفظ لصيغة البعض ولولا أن صيغة الكل غير محتملة للبعض وإلا لما كانت مقابلة لها.

الثالث: أن الرجل إذا قال: ضربت كل من في الدار، وعلم أن في الدار عشرة، ولم يعرف سوى هذه اللفظة؛ أعني: أنه لم يعرف أن في الدار أباه وغيره ممن يغلب على الظن أنه لا يضربه بل جوز أن يضربهم كلهم، فإن الأسبق إلى الفهم الاستغراق ولو كانت لفظة الكل مشتركة بين الكل والبعض لما كان كذلك؛ لأن اللفظ المشترك لما كان بالنسبة إلى المفهومين على السوية امتنع أن تكون مبادرة الفهم إلى أحدهما أقوى منها إلى الآخر.

الرابع: أن يتمسك بسقوط الاعتراض عن المطيع وتوجهه على العاصي.

أما الأول فهو أن السيد إذا قال لعبده: كل من دخل اليوم داري فأعطه رغيفاً، فلو أعطى كل داخل لم يكن للسيد أن يعترض عليه، حتى أنه لو أعطى رجلاً قصيراً، فقال له: لم أعطيته مع أني أردت الطوال فللعبد أن يقول: ما أمرتني بإعطاء الطوال وإنما أمرتني بإعطاء من دخل وهذا قد دخل.

وكل عاقل سمع هذا الكلام رأى اعتراض السيد ساقطاً وعذر العبد متوجهاً.

---

(١) انظر: قواعد الترجيح عند المفسرين ٢/ ٥٢٧ (مرجع سابق)؛ ترجيحات الإمام الطبري في تفسيره لعبد الحميد السحيباني ١/ ١١٢ (مرجع سابق).

(٢) المحصول ٢/ ٥٥٥ ـ ٥٦٠ (مرجع سابق).

وأما الثاني فهو أن العبد لو أعطى الكل إلا واحداً فقال له السيد: لم لم تعطه، فقال: لأنه طويل وكان لفظك عاماً، فقلت: لعلك أردت القصار استوجب التأديب بهذا الكلام.

الخامس: إذا قال: أعتقت كل عبيدي وإمائي ومات في الحال ولم يعلم منه أمر آخر سوى هذه الألفاظ حكم بعتق كل عبيده وإمائه.

ولو قال: غانم حر وله عبدان اسمهما غانم وجبت المراجعة والاستفهام فعلمنا عدم الاشتراك.

السادس: إنا ندرك تفرقة بين قولنا: جاءني فقهاء وبين قولنا: جاءني كل الفقهاء ولولا دلالة الثاني على الاستغراق وإلا لما بقي الفرق.

السابع: معلوم أن أهل اللغة إذا أرادوا التعبير عن معنى الاستغراق فزعوا إلى استعمال لفظة الكل والجميع ولا يستعملون الجموع المنكرة، ولولا أن لفظة الكل والجميع موضوعة للاستغراق وإلا لكان استعمالهم هاتين اللفظتين عند إرادة الاستغراق كاستعمالهم للجموع المنكرة.

فإن قلت: في جميع هذه المواضع إنما حكمنا بالعموم للقرينة، قلت: كل ما تفرضونه من القرائن أمكننا فرض عدمه مع بقاء الأحكام المذكورة.

وأيضاً: لو قيل: كل من قال لك جيم فقل له دال فها هنا لا قرينة تدل على هذه الأحكام مع أن العموم مفهوم منه.

وأيضاً: فلو كتب في كتاب وقال: اعملوا بما فيه. حكم بالعموم مع عدم القرينة.

وأيضاً: الأعمى يفهم العموم من هذه الألفاظ، مع أنه لا يعرف القرائن المبصرة، وأما المسموعة فهي منفية لأنا فرضنا الكلام فيمن سمع هذه الألفاظ ولم يسمع شيئاً آخر.

ويؤكد الرازي الدلالة العقلية بمضمون قاعدة المبحث هنا، كما جاء في تفسير قول الله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ۖ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلْجَنَّةِ ۖ هُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ ﴿٢٦﴾﴾ [يونس: ٢٦].

□ **قال الرازي:** الزيادة، فنقول هذه الكلمة مبهمة، ولأجل هذا اختلف الناس في تفسيرها وحاصل كلامهم يرجع إلى قولين:

القول الأول: أن المراد منها رؤية الله ﷻ، قالوا: والدليل عليه النقل والعقل.

أما النقل فالحديث الصحيح الوارد فيه[1]، وهو أن الحسنى هي الجنة، والزيادة هي النظر إلى الله ﷻ.

وأما العقل: فهو أن الحسنى لفظة مفردة، دخل عليها حرف التعريف، فانصرف إلى المعهود السابق هو دار السلام، والمعروف من المسلمين والمتقرر بين أهل الإسلام من هذه اللفظة هو الجنة، وما فيها من المنافع والتعظيم، وإذا ثبت هذا وجب أن يكون المراد من الزيادة أمراً مغايراً لكل ما في الجنة من المنافع والتعظيم، وإلا لزم التكرار، وكل من قال بذلك قال: إنما هي رؤية الله تعالى، فدل ذلك على أن المراد من هذه الزيادة الرؤية.

□ **قال الرازي:** ومما يؤكد هذا وجهان:

الوجه الأول: أنه تعالى قال: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]، فأثبت لأهل الجنة أمرين:

أحدهما: نضرة الوجوه.

والثاني: النظر إلى الله تعالى، وآيات القرآن يفسر بعضها بعضاً فوجب حمل الحسنى هاهنا على نضرة الوجوه، وحمل الزيادة على رؤية الله تعالى.

---

(١) أخرج مسلم في صحيحه بسنده ١/ ١٦٣ عن صهيب، عن النبي ﷺ قال: «**إذا دخل أهل الجنة الجنة، قال: يقول الله تبارك وتعالى: تريدون شيئاً أزيدكم، فيقولون: ألم تبيض وجوهنا، ألم تدخلنا الجنة تنجينا من النار، قال: فيكشف الحجاب، فما أعطوا شيئاً أحب إليهم من النظر إلى ربهم** ﷻ».
وفي رواية: وزاد ثم تلا هذه الآية ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾.
وأخرجه أبو نعيم في المسند المستخرج على صحيح مسلم ١/ ٢٤٥، باب في الرؤية، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان ـ ١٤١٧هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي.

الوجه الثاني: أنه تعالى قال لرسوله ﷺ: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا ۝٢٠﴾ [الإنسان: ٢٠] أثبت له النعيم ورؤية الملك الكبير فوجب هاهنا حمل الحسنى والزيادة على هذين الأمرين.

القول الثاني: أنه لا يجوز حمل هذه الزيادة على الرؤية.

فالحسنى عبارة عن الثواب المستحق، والزيادة هي ما يزيده الله تعالى على هذا الثواب من التفضل، وأنه لا يجوز حمل هذه الزيادة على الرؤية[1].

وقد رجح الرازي القول الأول[2].

وقال الرازي في موضع آخر مؤكداً ما ذهب إليه في إثبات الرؤية هنا، عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ۝١٣ عَلَى ٱلْأَرَآئِكِ يَنظُرُونَ ۝٢٣ تَعْرِفُ فِى وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ ٱلنَّعِيمِ ۝٢٤﴾ [المطففين: ٢٢ ـ ٢٤]، أما قوله: ﴿يَنظُرُونَ﴾ ففيه ثلاثة أوجه:

أحدها: ينظرون إلى أنواع نعيمهم في الجنة من الحور العين والولدان وأنواع الأطعمة والأشربة والملابس والمراكب وغيرها.

والثاني: قال مقاتل: ينظرون إلى عدوهم حين يعذبون في النار.

والثالث: إذا اشتهوا شيئاً نظروا إليه فيحضرهم ذلك الشيء في الحال.

ثم قال: واعلم أن هذه الأوجه الثلاثة من باب أنواع جنس واحد وهو المنظور إليه، فوجب حمل اللفظ على الكل، ويخطر ببالي تفسير رابع وهو أشرف من الكل وهو أنهم ينظرون إلى ربهم ويتأكد هذا التأويل بما إنه قال بعد هذه الآية: ﴿تَعْرِفُ فِى وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ ٱلنَّعِيمِ ۝٢٤﴾ [المطففين: ٢٤] والنظر المقرون بالنضرة هو رؤية الله تعالى على ما قال: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣].

فالرازي في هذا المثال فسر الزيادة بالرؤية، مورداً على ذلك النقل عن النبي ﷺ، وهو من المرجحات بمضمون قاعدة متعلقة بالسنة النبوية وهي:

---

(١) مفاتيح الغيب ١٧/ ٦٣.

(٢) وترجيح الرازي هنا قال به الجمهور؛ الجواهر الحسان ٢/ ١٧٦ (مرجع سابق).

(إذا ثبت الحديث، وكان نصاً في تفسير الآية فلا يصار إلى غيره)[1] فالحديث الصحيح الوارد عن النبي ﷺ وهو أن الحسنى هي الجنة، والزيادة هي النظر إلى الله سبحانه وتعالى، نصاً في تفسير الآية فلا يصار إلى غيره[2].

فالحديث يؤكد القول بالرؤية، ومنطوقه يفسر الحسنى بالجنة، والزيادة بالرؤية، ومن قال الحسنى عبارة عن الثواب المستحق، والزيادة هي ما يزيده الله تعالى على هذا الثواب من التفضل، فهو من مفهومه لدلالة الآية، ومن قواعد الترجيح كما يذكر الرازي في المحصول: (المنطوق مقدم على المفهوم) إذا جعلنا المفهوم حجة؛ لأن المنطوق أقوى دلالة على الحكم من المفهوم[3].

وذكر الرازي أن الحسنى هي الجنة، مستدلاً بمضمون قاعدة: (ألفاظ معاني كلام الله تعالى تحمل على المعهود السابق في استعمالها) حيث قال: إن الحسنى لفظة مفردة دخل عليها حرف التعريف فانصرف إلى المعهود السابق وهو دار السلام والمعروف من المسلمين والمتقرر بين أهل الإسلام من هذه اللفظة هو الجنة وما فيها من المنافع والتعظيم[4].

وقد استعمل الرازي هذه القاعدة في مواضع من تفسيره[5]، منها ما قاله في تفسير قول الله تعالى: ﴿يَٰيَحْيَىٰ خُذِ ٱلْكِتَٰبَ بِقُوَّةٍ ۖ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحُكْمَ صَبِيًّا ﴿١٢﴾﴾ [مريم: ١٢] الكتاب المذكور يحتمل أن يكون هو التوراة التي هي نعمة الله على بني إسرائيل لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ﴾ [الجاثية: ١٦] ويحتمل أن يكون كتاباً خص الله به يحيى كما خص الله تعالى

---

(١) انظر لمعرفة المزيد عن هذه القاعدة: قواعد الترجيح عند المفسرين ١/ ١٩١ (مرجع سابق).

(٢) قال الشنقيطي في أضواء البيان ٢/ ٤٠ (مرجع سابق): وقد ثبت عن النبي ﷺ أنه قال في قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ۖ﴾: **الحسنى الجنة والزيادة النظر إلى وجه الله الكريم**.

(٣) المحصول ٥/ ٥٧٩ (مرجع سابق).

(٤) مفاتيح الغيب ١٧/ ٦٣.

(٥) مفاتيح الغيب ١/ ١٥٦، ٣/ ٥، ١١/ ٦٣.

الكثير من الأنبياء بذلك، والأول أولى؛ لأن حمل الكلام هاهنا على المعهود السابق أولى ولا معهود هاهنا إلا التوراة[1].

وكذلك قال في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّجْوَىٰ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ لِيَحْزُنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَيْسَ بِضَآرِّهِمْ شَيْـًٔا إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴿١٠﴾﴾ [المجادلة: ١٠] الألف واللام في لفظ ﴿ٱلنَّجْوَىٰ﴾ لا يمكن أن يكون للاستغراق؛ لأن في النجوى ما يكون من الله ولله، بل المراد منه المعهود السابق وهو النجوى بالإثم والعدوان[2].

ومن المفسرين من استخدم مضمون هذه القاعدة في الترجيح بين الأقوال المختلفة في التفسير كأبي السعود[3]، والشوكاني[4]، والسعدي[5]، وغيرهم.

ثم إذا كانت الحسنى عامة في الثواب والجنة، فإن العموم هنا حصل معه معهود سابق، فيقدم المعهود السابق، فـ: (إذا دار اللفظ بين العموم أو المعهود السابق فالأصح حمله على المعهود السابق) كما قال الرازي: إذا حصل هناك معهود سابق فحمله على العموم أولى أم على المعهود السابق؟

الأصح أن حمله على المعهود السابق أولى، وذلك لأنا إنما حملناه على الاستغراق ضرورة أنا لو لم نقل ذلك لصار مجملاً ويخرج عن الإفادة فإذا حصل هناك معهود سابق اندفع هذا المحذور فوجب حمله عليه[6].

وتظهر الناحية النقدية العقلية عند الرازي في مناقشته الأقوال المرجوحة حين استدل مَنْ مَنَع الرؤية من المعتزلة على أن الزيادة يجب أن تكون من جنس المزيد عليه، ورؤية الله تعالى ليست من جنس نعيم الجنة.

---

(١) مفاتيح الغيب ٢١/ ١٦٣.

(٢) مفاتيح الغيب ٢٩/ ٢٣٣.

(٣) إرشاد العقل السليم ٢/ ١٠٥، ٥/ ٢٤٧ (مرجع سابق).

(٤) فتح القدير ٣/ ٣٢٥ (مرجع سابق).

(٥) تيسير الكريم الرحمٰن ١/ ٥٥٥ (مرجع سابق).

(٦) مفاتيح الغيب ١١/ ٥٣.

فأجاب الرازي: المزيد عليه إذا كان مقدراً بمقدار معين وجب أن تكون الزيادة عليه مخالفة له.

مثال الأول قول الرجل لغيره: أعطيتك عشرة أمداد من الحنطة وزيادة، فهاهنا يجب أن تكون تلك الزيادة من الحنطة.

ومثال الثاني قوله: أعطيتك الحنطة وزيادة فهاهنا يجب أن تكون تلك الزيادة غير الحنطة والمذكور في هذه الآية لفظ الحسنى وهي الجنة وهي مطلقة غير مقدرة بقدر معين فوجب أن تكون تلك الزيادة عليها شيئاً مغايراً لكل ما في الجنة.

ثم ذكر ما يثبت الأمر المغاير لكل ما في الجنة، من خلال آيات أخرى تؤيد ما ذهب إليه من إثبات الرؤية، فاستحضر مضمون القاعدة: (عند تعارض الأقوال في معنى الآية يقدم منها ما أيدته آيات أخرى) فاستدل لما ذهب إليه بآيات تؤيده كقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣].

فأثبتت الآية الكريمة لأهل الجنة أمرين:

أحدهما: نضرة الوجوه.

والثاني: النظر إلى الله تعالى، وآيات القرآن يفسر بعضها بعضاً فوجب حمل الحسنى هاهنا على نضرة الوجوه وحمل الزيادة على رؤية الله تعالى.

وكذلك قوله تعالى لرسوله ﷺ: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا ﴿٢٠﴾﴾ [الإنسان: ٢٠] أثبت له النعيم ورؤية الملك الكبير فوجب هاهنا حمل الحسنى والزيادة على هذين الأمرين.

فيكون الرازي هنا مهد بدلالة عقلية ليؤكد ترجيحه من مضمون قاعدة المبحث هذه، ولا شك أن الترجيح وفق مضمون هذه القاعدة ساعد على تنقية ما في كتب التفسير مما لحق بها من أقوال دخيلة كقول المعتزلة السابق.

وبعد التتبع لترجيحات الرازي في ضوء هذه القاعدة، نجد أن الرازي نص على هذه القاعدة تارة، ورجح بمضمونها تارة أخرى، وربما أغفلها، وظهر صلة هذه القاعدة الترجيحية عند الرازي في بيان الراجح من الأقوال في

التفسير، وأثرها في الدلالة على أرجح الأقوال، وموافقة أغلب ترجيحاته للصواب، ووجود ما يدعم اختياره أحياناً في كتابه المحصول، وظهور الناحية النقدية في مناقشة الأقوال المرجوحة، مع استحضاره القواعد المعاضدة، والقواعد المنازعة لهذه القاعدة.

المبحث الثالث

قاعدة:
الأصل إعادة الضمير إلى أقرب مذكور، ما لم يرد دليل بخلافه

التعريف بالقاعدة:

إذا اختلف المفسرون في عائد أحد الضمائر في القرآن، وكان الضمير صالحاً لأن يعود على الأقرب وعلى الأبعد، فأرجح الأقوال الذي يرجع الضمير إلى أقرب مذكور؛ لأن ذلك هو الأصل في العربية، بشرط: عدم وجود دليل صارف عن ذلك يجب الرجوع إليه.

وقد نقل الرازي اتفاق أهل اللغة على ذلك، فقال:

فإن أهل اللغة اتفقوا على أن عود الضمير إلى الأقرب أولى من عوده إلى الأبعد[(١)].

ومثاله في تفسير الرازي عند قوله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لِدَاوُۥدَ سُلَيْمَٰنَ ۚ نِعْمَ ٱلْعَبْدُ ۖ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ ﴿٣٠﴾﴾ [ص: ٣٠].

□ **قال الرازي:** وقوله: ﴿نِعْمَ ٱلْعَبْدُ﴾ فيه مباحث:

الأول: نقول المخصوص بالمدح في ﴿نِعْمَ ٱلْعَبْدُ﴾ محذوف، فقيل: هو سليمان وقيل: داود، والأول أولى؛ لأنه أقرب المذكورين[(٢)].

---

(١) مفاتيح الغيب ٣١/ ١٧٦.

(٢) مفاتيح الغيب ٢٦/ ١٧٧، قال الرازي: ولأنه قال بعده: ﴿إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ﴾ ولا يجوز أن يكون المراد هو داود؛ لأن وصفه بهذا المعنى قد تقدم في الآية المتقدمة حيث قال: ﴿وَٱذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُۥدَ ذَا ٱلْأَيْدِ ۖ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ ﴿١٧﴾﴾ [ص:١٧]، فلو قلنا: لفظ الأواب هاهنا؛ أيضاً صفة داود لزم التكرار، ولو قلنا: إنه صفة لسليمان لزم كون الابن شبيهاً لأبيه في =

ويستثنى من ذلك إذا دل دليل على خلاف هذا الأصل، وهذه الأدلة كالقرينة في السياق، كما جاء في تفسير الرازي عند قوله تعالى: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ۝٥ خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ۝٦ يَخْرُجُ مِنۢ بَيْنِ ٱلصُّلْبِ وَٱلتَّرَآئِبِ ۝٧ إِنَّهُۥ عَلَىٰ رَجْعِهِۦ لَقَادِرٌ ۝٨﴾ [الطارق: ٥ ـ ٨] قال الرازي: والكناية في قوله: ﴿عَلَىٰ رَجْعِهِۦ﴾ إلى أي شيء ترجع؟.

فيه وجهان:

أولهما: وهو الأقرب أنه راجع إلى الإنسان، والمعنى: أن الذي قدر على خلق الإنسان ابتداء وجب أن يقدر بعد موته على رده حياً وهو كقوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس: ٧٩] وقوله: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: ٢٧].

وثانيهما: أن الضمير غير عائد إلى الإنسان، ثم قال مجاهد: قادر على أن يرد الماء في الإحليل وقال عكرمة والضحاك: على أن يرد الماء في الصلب.

ثم قال الرازي:

واعلم أن القول الأول أصح ويشهد له قوله: ﴿يَوْمَ تُبْلَى ٱلسَّرَآئِرُ ۝٩﴾ [الطارق: ٩]؛ أي: أنه قادر على بعثه يوم القيامة(١)، فالقاعدة هنا ترجح عود الضمير إلى الأقرب وهو الماء، ولكن لوجود قرينة في السياق عينت مفسر الضمير وهي قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تُبْلَى ٱلسَّرَآئِرُ ۝٩﴾ عاد الرازي بالضمير إلى البعيد وهو الإنسان.

فالصحيح أن الضمير يرجع على الإنسان؛ أي: أن الله على رده إليه لقادر يوم القيامة وهو اليوم الذي تبلى فيه السرائر، ومن قال: إن الضمير يرجع على الماء؛ أي: إن الله على رجعه في الإحليل أو في الصدر أو حبسه عن الخروج لقادر، فقد أبعد، وإن كان الله سبحانه قادراً على ذلك ولكن

= صفات الكمال في الفضيلة فكان هذا أولى.

(١) مفاتيح الغيب ٣١/١١٩.

السياق يأباه، وطريقة القرآن وهي الاستدلال بالمبدأ والنشأة الأولى على المعاد والرجوع إليه، وأيضاً فإنه قيده بالظرف وهو: ﴿يَوْمَ تُبْلَى ٱلسَّرَآئِرُ ۝٩﴾ والمقصود أنه سبحانه دعا الإنسان أن ينظر في مبدأ خلقه ورزقه فإن ذلك يدله دلالة ظاهرة على معاده ورجوعه إلى ربه[(١)].

ومن الأدلة الصارفة عن عود الضمير للأقرب:

سياق الجمل المذكورة قبل الضمير المختلف فيه، وبعده، فهي تدل على مرجع الضمير[(٢)].

ولا شك أن هذه القاعدة من القواعد المشهورة عند العلماء فقد ذكرها واستعملها أئمة التفسير[(٣)] في الترجيح بين الأقوال المختلفة في التفسير، منهم:

الطبري، قال مستعملاً هذه القاعدة في الترجيح بين الأقوال في تفسير قول الله تعالى: ﴿فَمَآ ءَامَنَ لِمُوسَىٰٓ إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِّن قَوْمِهِۦ عَلَىٰ خَوْفٍ مِّن فِرْعَوْنَ وَمَلَإِيْهِمْ أَن يَفْتِنَهُمْ ۚ وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَإِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلْمُسْرِفِينَ ۝٨٣﴾ [يونس: ٨٣].

ثم اختلف أهل التأويل في معنى الذرية في هذا الموضع: فقال بعضهم: الذرية في هذا الموضع القليل.

وقال آخرون: معنى ذلك فما آمن لموسى إلا ذرية من أرسل إليه موسى من بني إسرائيل لطول الزمان؛ لأن الآباء ماتوا وبقي الأبناء فقيل لهم: ذرية؛ لأنهم كانوا ذرية من هلك ممن أرسل إليهم موسى عليه السلام.

وقال آخرون: بل معنى ذلك فما آمن لموسى إلا ذرية من قوم فرعون.

---

(١) إعلام الموقعين ١/ ١٤٦ (مرجع سابق).

(٢) انظر: ترجيحات الإمام الطبري في تفسيره، لعبد الحميد السحيباني ١/ ١٠٤ (مرجع سابق)؛ روح المعاني ١٦/ ١٨٨ (مرجع سابق).

(٣) وغيرهم كابن رشد من الفقهاء، قال: الضمائر إنما يحمل أبداً عودها على أقرب مذكور؛ بداية المجتهد ١/ ٤٦، دار النشر: دار الفكر ـ بيروت؛ إرشاد الفحول ١/ ٧٥ (مرجع سابق)؛ الإحكام للآمدي ١/ ٢٣٦، ٢/ ٢١٣، ٢/ ٣٢٨ (مرجع سابق)؛ الإحكام لابن حزم ٤/ ٤١٥ (مرجع سابق).

ثم قال مرجحاً: وأولى هذه الأقوال عندي بتأويل الآية القول الذي ذكرته.. وهو أن الذرية في هذا الموضع أريد بها ذرية من أرسل إليه موسى من بني إسرائيل فهلكوا قبل أن يقروا بنبوته، لطول الزمان فأدركت ذريتهم فآمن منهم من ذكر الله بموسى، وإنما قلت: هذا القول أولى بالصواب في ذلك؛ لأنه لم يجر في هذه الآية ذكر لغير موسى؛ فلأن تكون الهاء في قوله: ﴿مِن قَوْمِهِۦ﴾ من ذكر موسى لقربها من ذكره، أولى من أن تكون من ذكر فرعون لبعد ذكره منها، إذ لم يكن بخلاف ذلك دليل من خبر ولا نظر[١].

ومنهم الكلبي قال في تفسير قول الله تعالى: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ﴾ [البقرة: ١٧٧] ﴿وَءَاتَى ٱلْمَالَ﴾ صدقة التطوع وليست بالزكاة لقوله بعد ذلك: ﴿وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ﴾ على حبه، الضمير عائد على المال لقوله: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [الحشر: ٩] وهو الراجح من طريق المعنى وعود الضمير على الأقرب[٢]. ومنهم ابن عطية في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٠٣﴾﴾ [آل عمران: ١٠٣] قال: والضمير في منها عائد على النار أو على الحفرة والعود على الأقرب أحسن[٣]، وكذلك الألوسي قال مقرراً هذه القاعدة ومرجحاً بها بأن عود الضمير إلى أقرب المذكورات واجب[٤].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية مقرراً هذه القاعدة ومرجحاً بها: كما أن عود الضمير إلى الأقرب أولى إلا إذا كان هناك دليل[٥].

وقال السيوطي: وقد يذكر شيئان ويعاد الضمير إلى أحدهما والغالب

---

(١) جامع البيان ١١/١٤٨ (مرجع سابق).
(٢) التسهيل ١/٦٩ (مرجع سابق).
(٣) المحرر الوجيز ١/ ٤٨٥ (مرجع سابق).
(٤) روح المعاني ٧/٢٤١ (مرجع سابق).
(٥) الفتاوى ١٧/٥١٢ (مرجع سابق).

كونه الثاني[1].

ونص العلماء على شرط العمل بهذه القاعدة وهو عدم وجود دليل صارف عنها.

ومنهم: من عمل بمقتضى هذا الشرط دون النص عليه، ومنهم: الألوسي[2]، والثعلبي[3]، والزركشي[4]، والشنقيطي[5]، والسعدي[6].

وقد نص الرازي على هذه القاعدة في تفسيره، يوضح ذلك المثال التالي عند قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَقَالَ صَوَابًا ﴿٣٨﴾﴾ [النبأ: ٣٨].

□ **قال الرازي:** الاستثناء إلى من يعود فيه قولان:

أحدها: إلى الروح والملائكة، وعلى هذا التقدير الآية دلت على أن الروح والملائكة لا يتكلمون إلا عند حصول شرطين:

إحداها: حصول الإذن من الله تعالى.

والشرط الثاني: أن يقول صواباً.

القول الثاني: أن الاستثناء غير عائد إلى الملائكة فقط بل إلى جميع أهل السمٰوات والأرض.

والقول الأول أولى؛ لأن عود الضمير إلى الأقرب أولى[7].

---

(١) الإتقان ١/ ٥٤٩ (مرجع سابق) وتجد هذه القاعدة في غير كتب التفسير. انظر: حاشية ابن عابدين ٤/ ٤٦٠ (مرجع سابق)؛ الإحكام للآمدي١/ ٢٣٦ (مرجع سابق)، تحقيق: المراد للعلائي ١/ ١١٤، دار النشر: دار الكتب الثقافية ـ الكويت، تحقيق: د. إبراهيم محمد السلفيتي، نصب الراية ٢/ ٤٣٧ الزيلعي، دار النشر: دار الحديث، مصر، ١٣٥٧هـ، تحقيق: محمد يوسف البنوري؛ همع الهوامع ١/ ٣٨ السيوطي؛ دار النشر: المكتبة التوفيقية ـ مصر، تحقيق: عبد الحميد هنداوي.

(٢) روح المعاني ٢٩/ ٧٨ (مرجع سابق).

(٣) الكشف والبيان ١/ ٥٨ (مرجع سابق).

(٤) البرهان في علوم القرآن ١/ ١٢٤ (مرجع سابق).

(٥) أضواء البيان ٣/ ٣٩٤، ٥/ ٣٠٢ (مرجع سابق).

(٦) تيسير الكريم الرحمٰن ص٢٦٣، ٦٧٩ (مرجع سابق).

(٧) مفاتيح الغيب ٣١/ ٢٢، ٢٣.

وكذلك كما في الموضع التالي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَمَآ ءَامَنَ لِمُوسَىٰٓ إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِّن قَوْمِهِۦ عَلَىٰ خَوْفٍ مِّن فِرْعَوْنَ وَمَلَإِيْهِمْ أَن يَفْتِنَهُمْ ۚ وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَإِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴿٨٣﴾﴾ [يونس: ٨٣].

□ **قال الرازي:** وأما الضمير في قوله: ﴿مِّن قَوْمِهِۦ﴾ فقد اختلفوا أن المراد من قوم موسى أو من قوم فرعون؛ لأن ذكرهما جميعاً قد تقدم، والأظهر أنه عائد إلى موسى؛ لأنه أقرب المذكورين؛ ولأنه نقل أن الذين آمنوا به كانوا من بني إسرائيل(١).

وقال الرازي في قوله تعالى: ﴿وَقَدْ مَكَرُوا۟ مَكْرَهُمْ وَعِندَ ٱللَّهِ مَكْرُهُمْ وَإِن كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ ٱلْجِبَالُ ﴿٤٦﴾﴾ [إبراهيم: ٤٦] اختلفوا في أن الضمير في قوله: ﴿وَقَدْ مَكَرُوا۟﴾ إلى ماذا يعود على وجوه:

الأول: أن يكون الضمير عائداً إلى الذين سكنوا في مساكن الذين ظلموا أنفسهم وهذا القول الصحيح؛ لأن الضمير يجب عوده إلى أقرب المذكورات.

والثاني: أن يكون المراد به قوم محمد ﷺ(٢).

وربما رجح الرازي مضمون ما ترجحه القاعدة دون أن ينص عليها، كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿رَّبِّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ٱلرَّحْمَٰنِ ۖ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا ﴿٣٧﴾﴾ [النبأ: ٣٧].

□ **قال الرازي:** الضمير في قوله: ﴿لَا يَمْلِكُونَ﴾ إلى من يرجع؟ فيه ثلاثة أقوال:

الأول: عن ابن عباس إنه راجع إلى المشركين، يريد لا يخاطب المشركون أما المؤمنون فيشفعون يقبل الله ذلك منهم.

والثاني: أنه راجع إلى المؤمنين والمعنى أن المؤمنين لا يملكون أن يخاطبوا الله في أمر من الأمور؛ لأنه لما ثبت أنه عدل لا يجوز ثبت أن العقاب الذي أوصله إلى الكفار عدل، وأن الثواب الذي أوصله المؤمنين عدل وأنه ما يخسر حقهم فبأي سبب يخاطبونه.

---

(١) مفاتيح الغيب ١٧/ ١٦٦.

(٢) مفاتيح الغيب ١٩/ ١١٤.

وهذا القول أقرب من الأول؛ لأن الذي جرى قبل هذه الآية ذكر المؤمنين لا ذكر الكفار.

والثالث: أنه ضمير لأهل السمٰوات والأرض، وهذا والصواب فإن أحداً من المخلوقين لا يملك مخاطبة الله ومكالمته.

وأما الشفاعات الواقعة بإذنه فغير واردة على هذا الكلام؛ لأنه نفى الملك والذي يحصل بفضله وإحسانه فهو غير مملوك فثبت أن هذا السؤال غير لازم.

فهنا الرازي رجح بمضمون القاعدة وهو عود الضمير إلى أقرب مذكور وهم أهل السماوات والأرض[(١)] دون أن ينص على القاعدة[(٢)].

وكذلك مثل ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَـٰلَمِينَ نَذِيرًا ۝١﴾ [الفرقان: ١].

□ **قال الرازي:** وقوله: ﴿لِيَكُونَ لِلْعَـٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾ فالمراد ليكون هذا العبد نذيراً للعالمين، وقول من قال: إنه راجع إلى الفرقان فأضاف الإنذار إليه كما أضاف الهداية إليه في قوله: ﴿إِنَّ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى﴾ [الإسراء: ٩] فبعيد، وذلك لأن المنذر والنذير من صفات الفاعل للتخويف وإذا وصف به القرآن فهو مجاز، وحمل الكلام على الحقيقة إذا أمكن هو الواجب[(٣)].

فالرازي هنا رجح ما ترجحه قاعدة المبحث هنا، وهو عود الضمير إلى أقرب مذكور، وهو العبد[(٤)]، دون أن ينص عليها، مستدلاً بما ترجحه قاعدة (يجب حمل نصوص الوحي على الحقيقة)[(٥)].

---

(١) أنوار التنزيل ٥/ ٤٤٣ (مرجع سابق)؛ روح المعاني ٣٠/ ١٩ (مرجع سابق).

(٢) مفاتيح الغيب ٣١/ ٢١.

(٣) مفاتيح الغيب ٢٤/ ٤٠.

(٤) استدل أبو حيان على أن مرجع الضمير في ﴿لِيَكُونَ﴾ إلى ﴿عَبْدِهِۦ﴾ بأنه العمدة المسند إليه الفعل؛ البحر المحيط ٦/ ٤٤٠ (مرجع سابق).

(٥) قال الرازي في مفاتيح الغيب ١/ ١٥٨: أجمعوا على أنه متى تعذر العمل بالحقيقة وحصل للحقيقة مجازان: **أحدهما** : أقرب إلى الحقيقة. **والثاني**: أبعد فإنه يجب حمل =

وأخذت هذه القاعدة مكانة عند الرازي ظهرت في صور متغايرة، نجده أحياناً يقدمها في الذكر حين يستدل على القول الصحيح في تفسير الآية، كما في تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ ٱللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ثَانِىَ ٱثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِى ٱلْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَاۖ فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُۥ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱلسُّفْلَىٰۗ وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِىَ ٱلْعُلْيَاۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٤٠﴾﴾ [التوبة: ٤٠].

□ **قال الرازي:** دلت هذه الآية على فضيلة أبي بكر ﷺ من وجوه: . . .

والوجه العاشر قوله: ﴿فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَيْهِ﴾ ومن قال الضمير في قوله: ﴿عَلَيْهِ﴾ عائداً إلى الرسول فهذا باطل لوجوه:

الوجه الأول: أن الضمير يجب عوده إلى أقرب المذكورات، وأقرب المذكورات المتقدمة في هذه الآية هو أبو بكر؛ لأنه تعالى قال: ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ﴾ والتقدير إذ يقول محمد لصاحبه أبي بكر: لا تحزن وعلى هذا التقدير فأقرب المذكورات السابقة هو أبو بكر فوجب عود الضمير إليه.

والوجه الثاني: أن الحزن والخوف كان حاصلاً لأبي بكر لا للرسول عليه الصلاة والسلام، فإنه عليه السلام كان آمناً ساكن القلب بما وعده الله أن ينصره على قريش، فلما قال لأبي بكر: لا تحزن، صار آمناً فصرف السكينة إلى أبي بكر ليصير ذلك سبباً لزوال خوفه أولى من صرفها إلى الرسول ﷺ مع أنه قبل ذلك ساكن القلب قوي النفس.

والوجه الثالث: أنه لو كان المراد إنزال السكينة على الرسول لوجب أن يقال: إن الرسول كان قبل ذلك خائفاً ولو كان الأمر كذلك لما أمكنه أن

= اللفظ على المجاز الأقرب. وانظر: التمهيد ١٦/٥ (مرجع سابق)؛ الجامع للقرطبي ١١١/٢٠ (مرجع سابق)؛ أحكام القرآن لابن العربي ٤١٣/٤ (مرجع سابق)؛ المجموع للنووي ٥٤/٢، دار النشر: دار الفكر ـ بيروت، ١٩٩٧م؛ قواعد الترجيح للحربي ٣٨٧/٢ (مرجع سابق).

يقول لأبي بكر: لا تحزن إن الله معنا، فمن كان خائفاً كيف يمكنه أن يزيل الخوف عن قلب غيره ولو كان الأمر على ما قالوه لوجب أن يقال: فأنزل الله سكينته عليه فقال لصاحبه: لا تحزن، ولما لم يكن كذلك بل ذكر أولاً أنه عليه الصلاة والسلام قال لصاحبه: لا تحزن، ثم ذكر بفاء التعقيب نزول السكينة وهو قوله: ﴿فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَيۡهِ﴾ علمنا أن نزول هذه السكينة مسبوق بحصول السكينة في قلب الرسول عليه الصلاة والسلام، ومتى كان الأمر كذلك وجب أن تكون هذه السكينة نازلة على قلب أبي بكر(١).

وقد ترجح القاعدة قولاً يعضده النقل، فمن صور اعتناء الرازي بالقاعدة هنا أنه يقدمها في الاستدلال على ما يراه من معنى الآية، على الدليل الآخر هو النقل كما في تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَمَآ ءَامَنَ لِمُوسَىٰٓ إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِّن قَوۡمِهِۦ عَلَىٰ خَوۡفٍ مِّن فِرۡعَوۡنَ وَمَلَإِيْهِمۡ أَن يَفۡتِنَهُمۡۚ وَإِنَّ فِرۡعَوۡنَ لَعَالٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَإِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلۡمُسۡرِفِينَ ﴿٨٣﴾﴾ [يونس: ٨٣].

□ **قال الرازي:** وأما الضمير في قوله: ﴿مِن قَوۡمِهِۦ﴾ فقد اختلفوا أن المراد: من قوم موسى أو من قوم فرعون؛ لأن ذكرهما جميعاً قد تقدم، والأظهر أنه عائد إلى موسى؛ لأنه أقرب المذكورين؛ ولأنه نقل أن الذين آمنوا به كانوا من بني إسرائيل(٢).

فالرازي في المثال المتقدم رجح بمضمون القاعدة وكذلك بالنقل، وقدم في استدلاله ما تضمنته القاعدة من ترجيح أصح الأقوال.

ومن صور اعتنائه بالقاعدة رده ما خالفها كما قال في تفسير قول الله تعالى: ﴿قُتِلَ ٱلۡإِنسَٰنُ مَآ أَكۡفَرَهُۥ ﴿١٧﴾ مِنۡ أَيِّ شَيۡءٍ خَلَقَهُۥ ﴿١٨﴾ مِن نُّطۡفَةٍ خَلَقَهُۥ فَقَدَّرَهُۥ ﴿١٩﴾ ثُمَّ ٱلسَّبِيلَ يَسَّرَهُۥ ﴿٢٠﴾ ثُمَّ أَمَاتَهُۥ فَأَقۡبَرَهُۥ ﴿٢١﴾ ثُمَّ إِذَا شَآءَ أَنشَرَهُۥ ﴿٢٢﴾ كَلَّا لَمَّا يَقۡضِ مَآ أَمَرَهُۥ ﴿٢٣﴾﴾ [عبس: ١٧ ـ ٢٣].

□ **قال الرازي:** في قوله تعالى: ﴿لَمَّا يَقۡضِ مَآ أَمَرَهُۥ﴾ وجوه:

---

(١) مفاتيح الغيب ١٦/٥١، ٥٣.

(٢) مفاتيح الغيب ١٧/١١٦.

أحدها: قال مجاهد: لا يقضي أحد جميع ما كان مفروضاً عليه أبداً، وهو إشارة إلى أن الإنسان لا ينفك عن تقصير البتة.

□ **قال الرازي:** وهذا التفسير عندي فيه نظر؛ لأن قوله: ﴿لَمَّا يَقۡضِ﴾ الضمير فيه عائد إلى المذكور السابق وهو الإنسان في قوله: ﴿قُتِلَ ٱلۡإِنسَٰنُ مَآ أَكۡفَرَهُۥ ١٧﴾ وليس المراد من الإنسان هاهنا جميع الناس بل الإنسان الكافر فقوله: ﴿لَمَّا يَقۡضِ﴾ كيف يمكن حمله على جميع الناس.

وثانيها: أن يكون المعنى أن الإنسان المترفع المتكبر لم يقض ما أمر به من ترك التكبر إذ المعنى أن ذلك الإنسان الكافر لم يقض ما أمر به من التأمل في دلائل الله والتدبر في عجائب خلقه وبيانات حكمته.

وثالثها: كلا لم يقض الله لهذا الكافر ما أمره من الإيمان التكبر بل أمره بما لم يقض له به[1].

فالرازي في المثال السابق لم يرد القولين الأخيرين؛ لأن القاعدة لا تعارض عود الضمير فيهما، أما القول الأول فرده لمعارضة القاعدة له مما يبين لنا عنايته بما ترجحه القاعدة.

ويتبين اهتمامه واستحضاره لمضمون هذه القاعدة وما ترجحه، حين لا يذكر دليلاً على ما رجحه إلا ما جاء في مضمونها، وذلك عند تفسيره لقول الله تعالى: ﴿يَوۡمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ صَفّٗاۖ لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنۡ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحۡمَٰنُ وَقَالَ صَوَابٗا ٣٨﴾ [النبأ: ٣٨].

□ **قال الرازي:** الاستثناء ﴿لَّا يَتَكَلَّمُونَ﴾ إلى من يعود فيه قولان:

أحدهما: إلى الروح والملائكة، وعلى هذا التقدير الآية دلت على أن الروح والملائكة لا يتكلمون إلا عند حصول شرطين: **إحداها**: حصول الإذن من الله تعالى ونظيره قوله تعالى: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِي يَشۡفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥]؛ والمعنى: أنهم لا يتكلمون إلا بإذن الله.

---

(١) مفاتيح الغيب ٣١/٥٦.

والشرط الثاني: أن يقول صواباً.

القول الثاني: أن الاستثناء غير عائد إلى الملائكة فقط بل إلى جميع أهل السمٰوات والأرض.

والقول الأول أولى؛ لأن عود الضمير إلى الأقرب أولى(١).

ثم إن من المسائل الهامة في الترجيح في ضوء قواعد الترجيح المتعلقة بالنص القرآني وغيرها، بعد العلم بالقاعدة، العلم بعدم منازعة غيرها لها في ترجيح أحد الأقوال، فحين تُرجح هذه القاعدة قولاً من الأقوال المختلفة في تفسير؛ أية، وأخرى ترجح آخر، هذا التنازع ما صنيع الرازي فيه؟

يتضح في المثال التالي عند تفسيره لقول الله تعالى: ﴿أَفَمَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَ ٱللَّهِ كَمَنۢ بَآءَ بِسَخَطٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَمَأْوَىٰهُ جَهَنَّمُ ۚ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴿١٦٢﴾ هُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِمَا يَعْمَلُونَ ﴿١٦٣﴾﴾ [آل عمران: ١٦٢، ١٦٣].

□ **قال الرازي**: ﴿هُمْ﴾ ضمير عائد إلى شيء قد تقدم ذكره، وقد تقدم ذكر من اتبع رضوان الله، وذكر من باء بسخط من الله، فهذا الضمير يحتمل أن يكون: عائداً إلى الأول أو إلى الثاني أو إليهما معاً والاحتمالات ليست إلا هذه الثلاثة.

الوجه الأول: أن يكون عائداً إلى من اتبع رضوان الله وتقديره أفمن اتبع رضوان الله سواء، لا بل هم درجات عند الله على حسب أعمالهم.

والذي يدل على أن هذا الضمير عائد إلى من اتبع الرضوان وأنه أولى وجوه:

الأول: أن الغالب في العرف استعمال الدرجات في أهل الثواب والدركات في أهل العقاب.

---

(١) مفاتيح الغيب ٣١/ ٢٢، ولا يعني هذا الترجيح أن غير الملائكة والروح يتكلمون، قال الزمخشري: «الكشاف ٤/ ٦٩١» (مرجع سابق): والمعنى: إن الذين هم أفضل الخلائق وأشرفهم وأكثرهم طاعة وأقربهم منه وهم الروح والملائكة لا يملكون التكلم بين يديه فما ظنك بمن عداهم من أهل السمٰوات والأرض والروح أعظم خلقاً من الملائكة وأشرف منهم وأقرب من رب العالمين.

الثاني: أنه تعالى وصف من باء بسخط من الله وهو أن مأواهم جهنم وبئس المصير فوجب أن يكون قوله: ﴿هُمْ دَرَجَٰتٌ﴾ وصفاً لمن اتبع رضوان الله.

الثالث: أن عادة القرآن في الأكثر جارية بأن ما كان من الثواب والرحمة فإن الله يضيفه إلى نفسه وما كان من العقاب لا يضيفه إلى نفسه قال تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ٥٤] وقال: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ﴾ [البقرة: ١٧٨] ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣] فلما أضاف هذه الدرجات إلى نفسه حيث قال: ﴿هُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ ٱللَّهِ﴾ علمنا أن ذلك صفة أهل الثواب.

ورابعها: أنه متأكد بقوله تعالى: ﴿ٱنظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَلَلْأَخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَٰتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا ﴿٢١﴾﴾ [الإسراء: ٢١].

والوجه الثاني: أن يكون قوله: ﴿هُمْ دَرَجَٰتٌ﴾ عائداً على من باء بسخط من الله والحجة أن الضمير عائد إلى الأقرب وهو قول الحسن قال: «والمراد أن أهل النار متفاوتون في مراتب العذاب وهو كقوله ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَٰتٌ مِّمَّا عَمِلُوا۟﴾ [الأحقاف: ١٩]، وعن رسول الله ﷺ: «إن فيها أهون أهل النار عذاباً يوم القيامة رجل يحذى له نعلان من نار يغلي من حرهما دماغه ينادي: يا رب وهل أحد يعذب عذابي»[(١)].

الوجه الثالث: أن يكون قوله: ﴿هُمْ﴾ عائداً إلى الكل وذلك لأن درجات أهل الثواب متفاوتة ودرجات أهل العقاب أيضاً متفاوتة على حسب تفاوت أعمال الخلق؛ لأنه تعالى قال: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴿٧﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴿٨﴾﴾ [الزلزلة: ٧ ـ ٨]، فلما تفاوتت مراتب الخلق في أعمال المعاصي والطاعات وجب أن تتفاوت مراتبهم في درجات العقاب والثواب[(٢)].

---

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين (مرجع سابق) ٤/ ٦٢٤ (٨٧٢٩) بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «**إن أهون أهل النار عذاباً يوم القيامة رجل يحذى له نعلان من نار يغلي منهما دماغه يوم القيامة**». قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه، وله شواهد عن عبد الله بن عباس والنعمان بن بشير وأبي سعيد الخدري عن رسول الله ﷺ بألفاظ مختلفة.

(٢) مفاتيح الغيب ٩/ ٦٢.

نجد في المثال السابق اجتماع عدة قواعد ترجيحية، منها ما يؤيد القول بعود الضمير إلى من اتبع رضوان الله، ومنها ما يؤيد القول بعود الضمير إلى من باء بسخط من الله، فماذا قدم الرازي من هذه القواعد؟

إن الذي يرجحه الرازي هو عود الضمير إلى من اتبع رضوان الله تعالى، وبهذا القول قال: سعيد بن جبير ومقاتل[١]، ومجاهد والسدي[٢].

وممن كان قوله مخالفاً لما ذهب إليه الرازي، فأعاد الضمير إلى الكل: ابن عباس رضي الله عنهما[٣]، والحسن البصري ومحمد بن إسحاق[٤]، وهذا الذي ذهب إليه: الطبري[٥]، والزمخشري[٦]، والسمرقندي[٧]، والقرطبي[٨]، والنسفي[٩]، والبيضاوي[١٠]، والألوسي[١١]، والشوكاني[١٢].

وممن أعاد الضمير إلى من باء بسخط من الله: الحسن[١٣].

إن عود الضمير هنا لا يخلو أن يكون إلى الأبعد وهو: من اتبع رضوان الله، أو إلى الأقرب وهو: من باء بسخط من الله، أو إلى الكل الأبعد والأقرب.

والقول الذي تؤيده القاعدة: عود الضمير إلى الأقرب وهو: من باء بسخط من الله، لكن هذه القاعدة نازعتها قواعد أخرى، من قاعدة السياق

---

(١) زاد المسير ١/ ٤٩٣ (مرجع سابق).
(٢) المحرر الوجيز ١/ ٥٣٧ (مرجع سابق).
(٣) تفسير البغوي ١/ ٣٦٨ (مرجع سابق).
(٤) تفسير القرآن الكريم ١/ ٤٢٥ (مرجع سابق).
(٥) جامع البيان ٤/ ١٦٢ (مرجع سابق).
(٦) الكشاف ١/ ٤٦٢ (مرجع سابق).
(٧) بحر العلوم ١/ ٢٨٧ (مرجع سابق).
(٨) الجامع لأحكام القرآن ٤/ ٢٦٣ (مرجع سابق).
(٩) تفسير النسفي ١/ ١٨٩ (مرجع سابق).
(١٠) أنوار التنزيل ٢/ ١١٠ (مرجع سابق).
(١١) روح المعاني ٤/ ١٣١ (مرجع سابق).
(١٢) فتح القدير ١/ ٣٩٤ (مرجع سابق).
(١٣) مفاتيح الغيب ٩/ ٦٢.

وهي: (إعمال الأغلب في القرآن وتقديم المفهوم الجاري في استعماله أولى)[1]، وذلك أن الدرجات أضافها الله تعالى إليه، وما أضيف إليه من عادة القرآن ومعهود استعماله أن يكون ثواباً، فبالتالي يعود الضمير إلى ما كان ثواباً وهو الحاصل لمن اتبع رضوان الله، كان استحضار الرازي لهذه القاعدة وترجيحه بمضمونها حين قال: إن عادة القرآن في الأكثر جارية بأن ما كان من الثواب والرحمة فإن الله يضيفه إلى نفسه وما كان من العقاب لا يضيفه إلى نفسه.

وإذا تتبعنا مفردة (الثواب) ومشتقاتها وجدناها وردت في القرآن الكريم في أغلبها مضافة إلى الله تعالى، وهي في المواضع التالية:

ثَواباً: وردت في الآيات التالية: ﴿وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ثَوَابًا مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٩٥]، ﴿هُنَالِكَ ٱلْوَلَٰيَةُ لِلَّهِ ٱلْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا ﴿٤٤﴾﴾ [الكهف: ٤٤]، ﴿ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَٱلْبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا ﴿٤٦﴾﴾ [الكهف: ٤٦]، ﴿وَيَزِيدُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ هُدًى وَٱلْبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ مَّرَدًّا ﴿٧٦﴾﴾ [مريم: ٧٦].

الثَوابِ: وردت في المواضع التالية: ﴿وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلثَّوَابِ﴾ [آل عمران: ١٩٥]، ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ جَنَّٰتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمُ ٱلْأَنْهَٰرُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِّن سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُّتَّكِـِٔينَ فِيهَا عَلَى ٱلْأَرَآئِكِ نِعْمَ ٱلثَّوَابُ وَحَسُنَتْ مُرْتَفَقًا ﴿٣١﴾﴾ [الكهف: ٣١].

ثَوابَ الآخِرَةِ: وردت في المواضع التالية: ﴿وَمَن يُرِدْ ثَوَابَ ٱلْءَاخِرَةِ نُؤْتِهِۦ مِنْهَا وَسَنَجْزِي ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿١٤٥﴾﴾ [آل عمران: ١٤٥]، ﴿فَـَٔاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ ثَوَابَ ٱلدُّنْيَا وَحُسْنَ ثَوَابِ ٱلْءَاخِرَةِ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٤٨﴾﴾ [آل عمران: ١٤٨].

ثَوابَ الدُّنْيا: وردت في المواضع التالية: ﴿وَمَن يُرِدْ ثَوَابَ ٱلدُّنْيَا نُؤْتِهِۦ﴾ [آل عمران: ١٤٥]، ﴿فَـَٔاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ ثَوَابَ ٱلدُّنْيَا﴾ [آل عمران: ١٤٨]، ﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ ٱلدُّنْيَا فَعِندَ ٱللَّهِ ثَوَابُ ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴿١٣٤﴾﴾ [النساء: ١٣٤].

---

(١) يأتي الحديث عن هذه القاعدة في مبحث مستقل.

ثَوَابُ اللهِ: ﴿ثَوَابُ ٱللَّهِ خَيۡرٞ لِّمَنۡ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحٗا﴾ [القصص: ٨٠].

أَثَابَكُم: ﴿فَأَثَٰبَكُمۡ غَمَّۢا بِغَمّٖ لِّكَيۡلَا تَحۡزَنُواْ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمۡ وَلَا مَآ أَصَٰبَكُمۡۗ﴾ [آل عمران: ١٥٣].

أَثَابَهُم: ﴿فَأَثَٰبَهُمُ ٱللَّهُ بِمَا قَالُواْ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ﴾ [المائدة: ٨٥]، ﴿وَأَثَٰبَهُمۡ فَتۡحٗا قَرِيبٗا﴾ [الفتح: ١٨].

ثُوِّبَ: ﴿هَلۡ ثُوِّبَ ٱلۡكُفَّارُ مَا كَانُواْ يَفۡعَلُونَ ٣٦﴾ [المطففين: ٣٦].

من خلال الآيات السابقة يتبين لنا أن عادة القرآن في الأكثر جارية بأن ما كان من الثواب فإن الله يضيفه إلى نفسه، وهنا أضاف الله تعالى الدرجات إليه، وتقدم أمران:

الثواب لمن اتبع رضوان الله، والعقاب لمن باء بسخط من الله.

فلما أضاف هذه الدرجات إلى نفسه حيث قال: ﴿هُمۡ دَرَجَٰتٌ عِندَ ٱللَّهِۗ﴾ علمنا أن ذلك صفة أهل الثواب.

فينصرف لمن عادة القرآن في الأكثر جارية فيه وهو صفة أهل الثواب.

فالقول الثاني العائد بالضمير إلى من باء بسخط من الله تؤيده قاعدة المبحث؛ لأنه الأقرب، ولكن نازعتها قاعدة متعلقة بالسياق القرآني وهي قاعدة الأغلب، هذه القاعدة اشتملت على دليل يعيد الضمير إلى البعيد دون القريب.

وقولهم: إن هذه الآية كقوله: ﴿وَلِكُلّٖ دَرَجَٰتٞ مِّمَّا عَمِلُواْۖ﴾ [الأحقاف: ١٩]، فإن الجواب عليه: أن الآية ليس فيها دلالة صريحة على تفسير الدرجات في قوله تعالى: ﴿هُمۡ دَرَجَٰتٌ عِندَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ بَصِيرُۢ بِمَا يَعۡمَلُونَ ١٦٣﴾ [آل عمران: ١٦٣].

ثم لو كانت الدرجات لمن عمل الخير ولمن عمل الشر، كما في قوله تعالى: ﴿وَلِكُلّٖ دَرَجَٰتٞ مِّمَّا عَمِلُواْۖ﴾ [الأحقاف: ١٩] فإن الآية: ﴿هُمۡ دَرَجَٰتٌ عِندَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ بَصِيرُۢ بِمَا يَعۡمَلُونَ ١٦٣﴾ [آل عمران: ١٦٣] قد أضافت الدرجات إلى الله تعالى، ولم تكن مطلقة، ومعلوم أن الغالب في الثواب إضافته إلى الله تعالى.

ومن يرى عود الضمير إلى الكل فإن الآية التي استدل بها، وهي قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴿٧﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴿٨﴾﴾ [الزلزلة: ٧ ـ ٨] ليس فيها دلالة صريحة على تفسير الدرجات الواردة في قوله تعالى: ﴿هُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِمَا يَعْمَلُونَ ﴿١٦٣﴾﴾ [آل عمران: ١٦٣].

ومتى كان الضمير صالحاً؛ لأن يعود على الأقرب وعلى الأبعد كان عوده على الأقرب راجحاً كما نص عليه النحويون[(١)].

في ضوء ما تقدم تبين لنا أن المثال السابق قد تنازعته عدة قواعد، منها: قاعدة الأغلب، وهي تعود بالضمير على البعيد[(٢)]، وقاعدة المبحث وهي تعود بالضمير إلى الأقرب، ولكن قد يعود إلى غيره[(٣)]، فلما جاء الدليل[(٤)] من قاعدة الأغلب بعود الضمير إلى البعيد قلنا به.

إن ترجيح الرازي في ضوء قواعد الترجيح ترجح ما ذهب إليه في ترجيحه عود الضمير للأبعد خلافاً لقاعدة المبحث هنا؛ لأن هناك ما يرجح عود الضمير إلى البعيد وهو ما كان من قاعدة الأغلب، مما يجب المصير إليه في الترجيح.

في المثال السابق تبين أن الرازي قدم قاعدة الأغلب عند التنازع مع قاعدة المبحث.

وهذا المثال في الجزء الذي اشتهر أنه من تفسير الرازي، ولعلنا نأخذ مثالاً آخر من القسم الذي قيل: إنه أتمه غيره، لننظر التباين أو التماثل بين القسمين، في حال تنازع المثال الواحد عدة قواعد، لعل ذلك يشير إلى أن المفسر واحد أو أكثر.

وفي المثال التالي من القسم الذي قيل فيه: إن غير الرازي أتمه، نرى

---

(١) روح المعاني ١٦/١٨٨ (مرجع سابق).
(٢) الكشف والبيان ١/٥٨، ١/١٣٣ (مرجع سابق).
(٣) البرهان في علوم القرآن ١/١٢٤ (مرجع سابق).
(٤) الفتاوى ١٧/٥١٢ (مرجع سابق).

عدة قواعد تنازع قاعدة المبحث هنا، قال الله تعالى: ﴿وَجَٰهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦۚ هُوَ ٱجۡتَبَىٰكُمۡ وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمۡ إِبۡرَٰهِيمَۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلۡمُسۡلِمِينَ مِن قَبۡلُ وَفِي هَٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيۡكُمۡ وَتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِۚ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱعۡتَصِمُواْ بِٱللَّهِ هُوَ مَوۡلَىٰكُمۡۖ فَنِعۡمَ ٱلۡمَوۡلَىٰ وَنِعۡمَ ٱلنَّصِيرُ ٧٨﴾ [الحج: ٧٨].

□ **قال الرازي:** ما معنى قوله تعالى: ﴿هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلۡمُسۡلِمِينَ مِن قَبۡلُ﴾ الجواب فيه قولان:

أحدهما: أن الكناية راجعة إلى إبراهيم عليه السلام، فإن لكل نبي دعوة مستجابة وهو قول إبراهيم عليه الصلاة والسلام: ﴿رَبَّنَا وَٱجۡعَلۡنَا مُسۡلِمَيۡنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةٗ مُّسۡلِمَةٗ لَّكَ﴾ [البقرة: ١٢٨] فاستجاب الله تعالى له فجعلها أمة محمد ﷺ، وروي أنه عليه الصلاة والسلام أخبر بأن الله تعالى سيبعث محمداً بمثل ملته وأنه ستسمى أمته بالمسلمين[(١)].

والثاني: أن الكناية راجعة إلى الله تعالى في قوله: ﴿هُوَ ٱجۡتَبَىٰكُمۡ﴾ فروى عطاء عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: إن الله سماكم المسلمين ﴿مِن قَبۡلُ﴾؛ أي: في كل الكتب ﴿وَفِي هَٰذَا﴾؛ أي: في القرآن.

□ **قال الرازي:** وهذا الوجه أقرب لـ:

أنه تعالى قال: ﴿لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيۡكُمۡ وَتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِۚ﴾ فبين أنه سماهم بذلك لهذا الغرض وهذا لا يليق إلا بالله.

ويدل عليه أيضاً قراءة أُبي بن كعب ﴿الله سماكم﴾[(٢)] والمعنى: أنه سحبانه في سائر الكتب المتقدمة على القرآن وفي القرآن أيضاً بَيَّن فضلكم على الأمم وسماكم بهذا الاسم الأكرم لأجل الشهادة المذكورة فلما خصكم الله بهذه الكرامة فاعبدوه ولا تردوا تكاليفه[(٣)].

---

(١) لم أجده.

(٢) شاذة: القراءات الشاذة لابن خالويه ص٩٧ (مرجع سابق).

(٣) مفاتيح الغيب ٢٣/ ٦٥.

إن ترجيح الرازي هنا في ضوء قاعدة الترجيح المتعلقة بعود الضمير للأقرب، تنازع ما ذهب إليه، وذلك أن أقرب ما يعود إليه الضمير هو إبراهيم عليه السلام.

لكن، هذه القاعدة نازعها مجموعة من القواعد، ترجح عود الضمير على: الله سبحانه وتعالى، وهي التي عمل بمضمونها الرازي، منها:

قاعدة: السياق، وهي: (القول المبني على مراعاة السباق واللحاق أولى من غيره ما لم توجد حجة يجب إعمالها)[1].

وقاعدة: (القول الذي تؤيده قرائن في السياق مرجح على ما خالفه).

حيث إن الله تعالى قال: ﴿مِن قَبْلُ وَفِي هَٰذَا﴾؛ أي: القرآن، ومعلوم أن إبراهيم لم يسمهم المسلمين في القرآن لنزوله بعد وفاته بأزمان طويلة[2].

وكذلك أنه تعالى قال: ﴿لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ ۚ﴾ فبين أنه سماهم بذلك لهذا الغرض وهذا لا يليق إلا بالله.

وقد قال الله تعالى قبل هذه الآية: ﴿هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ﴾ [الحج: ٧٨]، ثم حثهم وأغراهم على ما جاء به الرسول صلوات الله وسلامه عليه بأنه ملة أبيهم إبراهيم الخليل، ثم ذكر منته تعالى على هذه الأمة بما نوه به من ذكرها والثناء عليها في سالف الدهر وقديم الزمان في كتب الأنبياء يتلى على الأحبار والرهبان فقال: ﴿هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ﴾؛ أي: من قبل هذا القرآن ﴿وَفِى هَٰذَا﴾[3].

وكذلك قاعدة: (توحيد مرجع الضمائر في السياق الواحد أولى من تفريقها)[4].

وذلك أن الأفعال في السياق كلها راجعة إلى الله تعالى، وإذا تعاقبت

---

(١) يأتي بيان هذه القاعدة في المبحث الأول من الفصل الثالث من الباب الثاني.
(٢) أضواء البيان ٥/ ٣٠٢ (مرجع سابق).
(٣) تفسير القرآن العظيم ٢/ ٢٣٧ (مرجع سابق).
(٤) تأتي هذه القاعدة في المبحث الرابع من الفصل الأول الباب الثاني.

الضمائر فالأصل أن يتحد مرجعها وهي: ﴿ٱجۡتَبَىٰكُمۡ﴾ و﴿مَا جَعَلَ﴾[1] فسياق الجمل المذكورة قبله نحو هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حرج يناسبه أن يكون ﴿هُوَ سَمَّىٰكُمُ﴾؛ أي: الله ﴿ٱلۡمُسۡلِمِينَ﴾[2].

ومما ينازع قاعدة المبحث هنا، قاعدة: (إذا ثبت الحديث وكان في معنى أحد الأقوال فهو مرجح له على ما خالفه)[3]، والحديث الذي يشهد لصحة هذا القول وهو عود الضمير إلى الله جل وعلا، ما أخرجه النسائي في سننه بسنده عن رسول الله ﷺ قال: «**من دعا بدعوى الجاهلية فإنه من جثا[4] جهنم**»، قال رجل: يا رسول الله وإن صام وصلى، قال: «**نعم وإن صام وصلى، فادعوا بدعوى الله التي سماكم الله بها المسلمين المؤمنين عباد الله**»[5].

في ضوء ما تقدم يتضح أن القاعدة: (الأصل إعادة الضمير إلى أقرب مذكور، ما لم يرد دليل بخلافه) ترجح عود الضمير إلى إبراهيم عليه السلام، والقواعد التالية ترجح عود الضمير إلى الله تعالى، وهي: (القول المبني على مراعاة السباق واللحاق أولى من غيره ما لم توجد حجة يجب إعمالها)[6].

وقاعدة: (القول الذي تؤيده قرائن في السياق مرجح على ما خالفه).

وقاعدة: (توحيد مرجع الضمائر في السياق الواحد أولى من تفريقها).

---

(١) جامع البيان ١٧/ ٢٠٥ (مرجع سابق).

(٢) أضواء البيان ٥/ ٣٠٢، ٣٠٣ (مرجع سابق).

(٣) انظر: جامع البيان ٤/ ٢٨٦ (مرجع سابق)؛ المحرر الوجيز ١/ ٣٦٥ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح ١/ ٢٠٦ (مرجع سابق).

(٤) الجثا، بضم الجيم، جمع جثوة، والجثوة الشيء المجموع والمراد من جماعات جهنم؛ أي: من الزمر؛ غريب الحديث لابن سلام ٣/ ٢٠٦ (مرجع سابق)؛ غريب الحديث لابن الجوزي ١/ ١٣٧، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، لبنان، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م، الطبعة الأولى، تحقيق: الدكتور عبد المعطي أمين القلعجي.

(٥) السنن، الكبرى (مرجع سابق) كتاب التفسير، باب: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ يَوۡمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلۡفِ سَنَةٖ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾ ٦/ ٤١٢، قال الهيثمي: ورجاله ثقات رجال الصحيح، خلا علي بن إسحاق السلمي وهو ثقة مجمع الزوائد ٥/ ٢١٧، دار النشر: دار الريان للتراث، دار الكتاب العربي ـ القاهرة، بيروت، ١٤٠٧هـ.

(٦) يأتي بيان هذه القاعدة في المبحث الأول من الفصل الثالث من الباب الثاني.

وقاعدة: (إذا ثبت الحديث وكان في معنى أحد الأقوال فهو مرجح له على ما خالفه)[1].

وهذه القواعد الأربع، لا تقوى قاعدة عود الضمير للأقرب على منازعتها، فمن الأدلة التي تدل على إعادة الضمير إلى البعيد دون القريب خلافاً للقاعدة: القرينة في السياق[2]، وكذلك سياق الجمل المذكورة قبله[3].

فإن قيل: الضمير يرجع إلى أقرب مذكور، وأقرب مذكور للضمير المذكور هو إبراهيم، **فالجواب**: أن محل رجوع الضمير إلى أقرب مذكور محله ما لم يصرف عنه صارف وهنا قد صرف عنه صارف[4].

إن ترجيح الرازي هنا يدل على استحضاره القاعدة وما نازعها من قواعد أخرى ويشير إلى ترتيب هذه القاعدة بين مثيلاتها عنده، فلم يكن غافلاً عنها، إنما نظر إلى ما نازعها من دلالة السياق على عود الضمير على البعيد، فقدم دلالتها على ما تضمنته قاعدة عود الضمير للأقرب حيث قال الرازي: إنه تعالى قال: ﴿لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ فبين أنه سماهم بذلك لهذا الغرض وهذا لا يليق إلا بالله.

إن صنيع الرازي في هذا المثال الذي قيل: إن غير الرازي أتمه لا يختلف عن صنيعه في المثال السابق الداخل ضمن القسم المشتهر أنه للرازي، حيث ترى في كلا المثالين تقديمه قاعدة السياق عند التنازع مع قاعدة المبحث.

وفي المثال التالي ما يؤكد هذه النتيجة، في القسم الذي قيل: إن غير الرازي أتمه، نجد منازعة السياق لهذه القاعدة، وتقديم الرازي السياق عليها،

---

(١) انظر: جامع البيان ٤/ ٢٨٦ (مرجع سابق)؛ المحرر الوجيز ١/ ٣٦٥ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح ١/ ٢٠٦ (مرجع سابق).

(٢) قواعد الترجيح ٢/ ٦٢٢ (مرجع سابق).

(٣) انظر: أضواء البيان ٥/ ٣٠٢، ٣٠٣ (مرجع سابق)؛ البرهان للزركشي ٤/ ٣٣ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح ٢/ ٦٢٢ (مرجع سابق).

(٤) أضواء البيان ٥/ ٣٠٢ (مرجع سابق).

وذلك في ما جاء في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلْجَوَارِ ٱلْمُنشَـَٔاتُ فِى ٱلْبَحْرِ كَٱلْأَعْلَـٰمِ ﴿٢٤﴾ فَبِأَىِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٢٥﴾ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾﴾ [الرحمٰن: ٢٤ ـ ٢٦].

□ **قال الرازي:** وفيه وجهان:

أحدهما: وهو الصحيح، أن الضمير عائد إلى الأرض وهي معلومة وإن لم تكن مذكورة قال تعالى: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ ٱللَّهُ ٱلنَّاسَ بِمَا كَسَبُوا۟﴾ [فاطر: ٤٥] الآية وعلى هذا فله ترتيب في غاية الحسن وذلك لأنه تعالى لما قال: ﴿وَلَهُ ٱلْجَوَارِ﴾ [الرحمن: ٢٤] إشارة إلى أن كل أحد يعرف ويجزم بأنه إذا كان في البحر فروحه وجسمه وماله في قبضة الله تعالى، فإذا خرج إلى البر ونظر إلى الثبات الذي للأرض والتمكن الذي له فيها ينسى أمره فذكره وقال: لا فرق بين الحالتين بالنسبة إلى قدرة الله تعالى، وكل من على وجه الأرض فإنه كمن على وجه الماء، ولو أمعن العاقل النظر لكان رسوب الأرض الثقيلة في الماء الذي هي عليه أقرب إلى العقل من رسوب الفلك الخفيفة فيه.

الثاني: أن الضمير عائد إلى الجارية، إلى أنه بضرورة ما قبلها كأنه تعالى قال الجواري، ولا شك في أن كل من فيها إلى الفناء أقرب، فكيف يمكنه إنكار كونه في ملك الله تعالى وهو لا يملك لنفسه في تلك الحالة نفعاً ولا ضراً.

وقوله تعالى: ﴿فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَـٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمٰن: ٢٦ ـ ٢٧] يدل على أن الصحيح الأول[١].

ففي المثال السابق أقرب مذكور يعود إليه الضمير هو الجواري، وهذا ما ترجحه القاعدة، ولكن نازعتها دلالة السياق في عود الضمير إلى الأرض فأضمرت ثقة بفهم السامع[٢]، وإن كان لم يجر لها ذكر[٣]؛ لأن المعنى مفهوم في هذا الموضع[٤]، وهو واضح[٥]، وقد جرى ذكر الأرض في أول السورة

(١) مفاتيح الغيب ٢٩/ ٧٢.
(٢) البرهان في علوم القرآن ٤/ ٢٧ (مرجع سابق).
(٣) زاد المسير ٨/ ١١٤ (مرجع سابق).
(٤) المحرر الوجيز ١/ ٤٩٦ (مرجع سابق).
(٥) المحرر الوجيز ٥/ ٢٥١ (مرجع سابق).

في قوله تعالى: ﴿وَٱلْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ ﴿١٠﴾﴾ [الرحمٰن: ١٠] وقد يقال: هو أكرم من عليها يعنون الأرض وإن لم يجر لها ذكر(١).

ثم في الجانب الآخر من هذه القاعدة هناك قواعد أخرى قد تجتمع معها على سبيل التعاضد، فترجح القول الذي ترجحه من جهة أخرى، فهل يذكرها الرازي أو يكتفي بقاعدة المبحث هنا، وما ترتيبها عند الرازي بين مثيلاتها التي اجتمعت معها في ترجيح أحد الأقوال في تفسير الآية؟

يتضح ذلك في المثال التالي حيث يذكر الرازي ما يعضد القاعدة من قواعد أخرى، ولا يكتفي بقاعدة المبحث هنا، كما في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ أَفَتَتَّخِذُونَهُۥ وَذُرِّيَّتَهُۥٓ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِى وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّۢ بِئْسَ لِلظَّٰلِمِينَ بَدَلًا ﴿٥٠﴾ مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ ٱلْمُضِلِّينَ عَضُدًا ﴿٥١﴾﴾ [الكهف: ٥٠، ٥١].

□ **قال الرازي:** اختلفوا في أن الضمير في قوله: ﴿مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ﴾ إلى من يعود؟ فيه وجوه:

أحدها: وهو الذي ذهب إليه الأكثرون، أن المعنى ما أشهدت الذي اتخذتموهم أولياء خلق السمٰوات والأرض ولا أشهدت بعضهم خلق بعض كقوله: ﴿ٱقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٦٦]؛ يعني: ما أشهدتهم لأعتضد بهم، والدليل عليه قوله: ﴿وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ ٱلْمُضِلِّينَ عَضُدًا﴾؛ أي: وما كنتم متخذهم، فوضع الظاهر موضع المضمر بياناً لإضلالهم وقوله: ﴿عَضُدًا﴾؛ أي: أعواناً.

وثانيها: قال الرازي: وهو أقرب عندي، أن الضمير عائد إلى الكفار الذين قالوا للرسول ﷺ: إن لم تطرد من مجلسك هؤلاء الفقراء لم نؤمن بك(٢). فكأنه تعالى قال: إن هؤلاء الذين أتوا بهذا الاقتراح الفاسد والتعنت

---

(١) الجامع لأحكام القرآن ١٧/ ١٦٤ (مرجع سابق).

(٢) صحيح ابن حبان، ذكر سؤال المشركين رسول الله ﷺ، ١٤/ ٥٣٥، دار النشر: مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م، الطبعة الثانية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط.

الباطل ما كانوا شركاء لي في تدبير العالم بدليل قوله تعالى: ﴿مَّآ أَشۡهَدتُّهُمۡ خَلۡقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلَا خَلۡقَ أَنفُسِهِمۡ﴾ ولا اعتضدت بهم في تدبير الدنيا والآخرة بل هم قوم كسائر الخلق فلم أقدموا على هذا الاقتراح الفاسد.

ونظيره أن من اقترح عليك اقتراحات عظيمة فإنك تقول له: لست بسلطان البلد ولا ذرية المملكة حتى نقبل منك هذه الاقتراحات الهائلة فلم تقدم عليها.

والذي يؤكد هذا أن الضمير يجب عوده إلى أقرب المذكورات وفي هذه الآية الأقرب هو ذكر أولئك الكفار وهو قوله تعالى: ﴿بِئۡسَ لِلظَّٰلِمِينَ بَدَلٗا﴾ والمراد بالظالمين أولئك الكفار.

وثالثها: أن يكون المراد من قوله: ﴿مَّآ أَشۡهَدتُّهُمۡ خَلۡقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلَا خَلۡقَ أَنفُسِهِمۡ﴾ كون هؤلاء الكفار جاهلين بما جرى به القلم في الأزل من أحوال السعادة والشقاوة فكأنه قيل لهم: السعيد من حكم الله بسعادته في الأزل، والشقي من حكم الله بشقاوته في الأزل، وأنتم غافلون عن أحوال الأزل كأنه تعالى قال: ما أشهدتهم خلق السماوات والأرض ولا خلق أنفسهم، وإذا جهلتم هذه الحالة فكيف يمكنكم أن تحكموا لأنفسكم بالرفعة والعلو والكمال ولغيركم بالدناءة والذل بل ربما صار الأمر في الدنيا والآخرة على العكس فيما حكمتم به[1].

فالرازي يرجح عود الضمير إلى الكفار، مستدلاً بسياق الآية الذي يراه مناسباً لهذا التفسير، وهو ترجيح وفق مضمون قاعدة السياق: (القول المبني على مراعاة السباق واللحاق أولى من غيره ما لم توجد حجة يجب إعمالها)[2].

ثم أكد ترجيحه بمضمون قاعدة المبحث هنا من أن الضمير يجب عوده إلى أقرب المذكورات وفي هذه الآية المذكورة الأقرب هو ذكر أولئك الكفار

---

(١) مفاتيح الغيب ٢١/ ١١٧.

(٢) يأتي بيان هذه القاعدة في المبحث الأول من الفصل الثالث من الباب الثاني.

وهو قوله تعالى: ﴿بِئْسَ لِلظَّٰلِمِينَ بَدَلًا ۝٥٠﴾ والمراد بالظالمين أولئك الكفار.

فالرازي في المثال السابق لم يهمل ما استحضره من قواعد تعضد القول الذي ترجحه قاعدة المبحث هنا، فقد ذكر الترجيح وفق مضمون قاعدة السياق، وكذلك وفق مضمون قاعدة عود الضمير إلى الأقرب، وجعلها مؤكّدة لدلالة ما اختاره، فكأنها هنا أصبحت الفيصل بين مثيلاتها للدلالة على الراجح من الأقوال.

وقد تتعاضد قواعد متعلقة بمرجع الضمير مع هذه القاعدة، فيذكرها الرازي، مع ترجيحه بمضمون هذه القاعدة كما في المثال التالي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ۝٦٥ فَجَعَلْنَٰهَا نَكَٰلًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ۝٦٦﴾ [البقرة: ٦٥، ٦٦].

□ **قال الرازي:** أما قوله: ﴿فَجَعَلْنَٰهَا﴾ فقد اختلفوا في أن هذا الضمير إلى أي شيء يعود؟ على وجوه:

أحدها: قال الفراء: جعلناها؛ يعني: المسخة التي مسخوها.

وثانيها: قال الأخفش: أي جعلنا القردة نكالاً.

وثالثها: جعلنا قرية أصحاب السبت نكالاً.

رابعها: جعلنا هذه الأمة نكالاً؛ لأن قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ﴾ يدل على الأمة والجماعة أو نحوها.

□ **قال الرازي:** والأقرب هو الوجهان الأولان؛ لأنه إذا أمكن رد الكناية إلى مذكور متقدم فلا وجه لردها إلى غيره، فليس في الآية المتقدمة إلا ذكرهم وذكر عقوبتهم[(١)].

فقاعدة عود الضمير إلى الأقرب في المثال السابق رجح بمضمونها الرازي هنا، ونص على ما يعضدها من قاعدة رد الضمير إلى المذكور، وهي:

(١) مفاتيح الغيب ٣/ ١٠٤.

(إعادة الضمير إلى مذكور أولى من إعادته إلى مقدر) فالأقوال هنا منها ما هو مذكور ومنها ما هو مقدر، فالمذكور: القردة والمسخة التي مسخوها، والمقدر: القرية والأمة، والقاعدة التي نص عليها الرازي ترجح المذكور، وتدعمها قاعدة عود الضمير للأقرب.

ولا شك أن هذه القاعدة[1] استعملها المفسرون في ترجيحهم بين الأقوال المختلفة في التفسير فقد قال السمين الحلبي: إن عود الضمير على غير مذكور بلا مدلول عليه بشيء خلاف الأصل[2].

وكذلك الشنقيطي قال مرجحاً بهذه القاعدة في قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ﴾ [النساء: ١٥٩]؛ أي: عيسى ﴿قَبْلَ مَوْتِهِۦ﴾؛ أي: عيسى ﴿وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾؛ أي: يكون هو؛ أي: عيسى عليهم شهيداً.

فهذا السياق القرآني الذي ترى ظاهراً ظهوراً لا ينبغي العدول عنه في أن الضمير في قوله: ﴿قَبْلَ مَوْتِهِۦ﴾ راجع إلى عيسى.

الوجه الثاني: من مرجحات هذا القول أنه على هذا القول الصحيح فمفسر الضمير ملفوظ مصرح به في قوله تعالى: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا ٱلْمَسِيحَ عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ١٥٧] وأما على القول الآخر فمفسر الضمير ليس مذكوراً في الآية أصلاً، بل هو مقدر تقديره: ما من أهل الكتاب أحد إلا ليؤمن به قبل موته؛ أي: موت أحد أهل الكتاب المقدر. ومما لا شك فيه أن ما لا يحتاج إلى تقدير أرجح وأولى مما يحتاج إلى تقدير[3].

وقد تعضد قاعدة المبحث هنا قاعدة من قواعد الأثر فيذكرها الرازي معها ويقدم في الاستدلال قاعدة عود الضمير للأقرب، كما في المثال التالي

---

(١) قاعدة: إعادة الضمير إلى مذكور أولى من إعادته إلى مقدر.

(٢) الدر المصون ٢/ ٤٨ السمين الحلبي، ت٧٥٦هـ، تحقيق: أحمد الخراط، ط: دار القلم ـ دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

(٣) أضواء البيان ٧/ ١٣٠ (مرجع سابق). وانظر: قواعد الترجيح عند المفسرين للحربي ٢/ ٥٩٣ (مرجع سابق).

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ فَٱسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٦٩﴾﴾ [النحل: ٦٩].

□ **قال الرازي:** والصفة الثالثة قوله: ﴿فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ﴾ وفيه قولان:

القول الأول: وهو الصحيح أنه صفة للعسل.

القول الثاني: وهو قول مجاهد، أن المراد أن القرآن شفاء للناس، وعلى هذا التقدير فقصة تولد العسل من النحل تمت عند قوله: ﴿يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ﴾ ثم ابتدأ وقال: ﴿فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ﴾؛ أي: في هذا القرآن حصل ما هو شفاء للناس من الكفر والبدعة، مثل هذا الذي في قصة النحل، وعن ابن مسعود: أن العسل شفاء من كل داء والقرآن شفاء لما في الصدور.

□ **قال الرازي:** واعلم أن هذا القول ضعيف ويدل عليه وجهان:

الأول: أن الضمير في قوله: ﴿فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ﴾ يجب عوده إلى أقرب المذكورات وما ذاك إلا قوله: ﴿شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ﴾ وأما الحكم بعود هذا الضمير إلى القرآن مع أنه غير مذكور فيما سبق فهو غير مناسب.

والثاني: ما روى أبو سعيد الخدري[(١)] أنه جاء رجل إلى رسول الله ﷺ وقال: إن أخي يشتكي بطنه، فقال: «**اسقه عسلاً**»، فذهب ثم رجع. فقال: قد سقيته فلم يغن عنه شيئاً، فقال عليه الصلاة والسلام: «**اذهب واسقه عسلاً**»، فذهب فسقاه فكأنما نشط من عقال، فقال: «**صدق الله وكذب بطن أخيك**»[(٢)].

---

(١) سعد بن مالك بن سنان أبو سعيد الخدري كان من أفاضل الأنصار استصغر يوم أحد فرد؛ المنتظم ٦/ ١٤٤ (مرجع سابق).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (مرجع سابق) بسنده بشبهه ٥/ ٢١٥٢ (٥٣٦٠) ٤ باب الدواء بالعسل وقول الله تعالى: ﴿فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ﴾ عن أبي سعيد أن رجلاً أتى النبي ﷺ فقال: أخي يشتكي بطنه فقال: «**اسقه عسلاً**» ثم أتاه الثانية، فقال: «**اسقه عسلاً**»، ثم أتاه الثالثة فقال: «**اسقه عسلاً**»، ثم أتاه فقال: قد فعلت فقال: «**صدق الله وكذب بطن أخيك اسقه عسلاً**» فسقاه فبرأ.

وحملوا قوله: «**صدق الله وكذب بطن أخيك**» على قوله: ﴿فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ﴾ وذلك إنما يصح لو كان هذا صفة للعسل.

ثم إنه تعالى ختم الآية بقوله: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأَيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ واعلم أن تقرير هذه الآية من وجوه: **الأول**: اختصاص النحل بتلك العلوم الدقيقة والمعارف الغامضة، مثل بناء البيوت المسدسة وسائر الأحوال التي ذكرناها، **والثاني**: اهتداؤها إلى جميع تلك الأجزاء العسلية من أطراف الأشجار والأوراق، **والثالث**: خلق الله تعالى الأجزاء النافعة في جو الهواء ثم إلقاؤها على أطراف الأشجار والأوراق، ثم إلهام النحل إلى جمعها بعد تفريقها، وكل ذلك أمور عجيبة دالة على أن إلٰه العالم بنى ترتيبه على رعاية الحكمة والمصلحة والله أعلم[(١)].

فالرازي في المثال السابق رجح وفق مقتضى قاعدة عود الضمير إلى أقرب مذكور وهو: شراب، فذَكَرَها أولاً، ثم ذكر ما يعضدها من قاعدة الأثر وهي: (إذا ثبت الحديث وكان في معنى أحد الأقوال فهو مرجح له على ما خالفه)[(٢)] فالقول الذي يؤيده خبر عن النبي ﷺ هنا هو عود الضمير إلى العسل الذي هو شراب[(٣)].

وقد تتعاضد هذه القاعدة مع دلالة السياق، فأيهما يقدم الرازي في

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٠/ ٥٩.

(٢) انظر: جامع البيان ٤/ ٢٨٦ (مرجع سابق)؛ المحرر الوجيز ١/ ٣٦٥ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح ١/ ٢٠٦ (مرجع سابق).

(٣) قال ابن كثير في تفسيره ٢/ ٥٧٦ (مرجع سابق): والدليل على أن المراد بقوله تعالى: ﴿فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ﴾ هو العسل الحديث الذي رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما من رواية قتادة عن أبي المتوكل علي بن داود الناجي عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رجلاً جاء إلى رسول الله ﷺ فقال: إن أخي استطلق بطنه فقال: «**اسقه عسلاً**»، فذهب فسقاه عسلاً، ثم جاء فقال: يا رسول الله سقيته عسلاً فما زاده إلا استطلاقاً، قال: «**اذهب فاسقه عسلاً**»، فذهب فسقاه عسلاً، ثم جاء فقال: يا رسول الله ما زاده إلا استطلاقاً فقال رسول الله ﷺ: «**صدق الله وكذب بطن أخيك اذهب فاسقه عسلاً**»، فذهب فسقاه عسلاً فبرئ.

استدلاله على أصح الأقوال المختلفة في التفسير؟ لم أجد له أمراً مطرداً في ذلك، فتارة يقدم دلالة السياق، وتارة أخرى يقدم قاعدة عود الضمير للأقرب، كما في المثال التالي عند تفسيره لقول الله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَٰنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا ﴿١٠٩﴾ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا ﴿١١٠﴾﴾ [طه: ١٠٩ ـ ١١٠].

□ **قال الرازي:** ذكروا في قوله: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ وجهين:

الأول: أنه تعالى بين أنه يعلم ما بين أيدي العباد وما خلفهم، ثم قال: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾؛ أي: العباد لا يحيطون بما بين أيديهم وما خلفهم علماً.

الثاني: المراد لا يحيطون بالله علماً.

والأول أولى لوجهين: **أحدهما**: أن الضمير يجب عوده إلى أقرب المذكورات والأقرب هاهنا قوله: ﴿مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾.

وثانيهما: أنه تعالى أورد ذلك مورد الزجر ليعلم أن سائر ما يقدمون عليه وما يستحقون به المجازاة معلوم لله تعالى[(١)].

وتارة يقدم دلالة السياق، فيذكرها أولاً، كما في تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَنَادَاهَا مِن تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا ﴿٢٤﴾﴾ [مريم: ٢٤].

□ **قال الرازي:** وفي المنادي ثلاثة أوجه:

الأول: أنه عيسى عليه السلام، وهو قول الحسن وسعيد بن جبير.

والثاني: أنه جبريل عليه السلام، وأنه كان كالقابلة للولد.

والثالث: أن المنادي على القراءة بالكسر هو المَلك، وعلى القراءة بالفتح هو عيسى عليه السلام، وهو مروي عن ابن عيينة وعاصم.

□ **قال الرازي:** والأول أقرب لوجوه:

الأول: أن قوله: ﴿فَنَادَاهَا مِن تَحْتِهَا﴾ بفتح الميم، إنما يستعمل إذا كان

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٢/ ١٠٣٠.

قد عُلم قبل ذلك أن تحتها أحداً، والذي عُلم كونه حاصلاً تحتها هو عيسى عليه السلام، فوجب حمل اللفظ عليه، وأما القراءة بكسر الميم فهي لا تقتضي كون المنادي جبريل عليه السلام، فقد صح قولنا.

الثاني: أن ذلك الموضع موضع اللوث والنظر إلى العورة، وذلك لا يليق بالملائكة.

الثالث: أن قوله: ﴿فَنَادَىٰهَا﴾ فعل، ولا بد وأن يكون فاعله قد تقدم ذكره، ولقد تقدم قبل هذه الآية ذكر جبريل وذكر عيسى عليهما السلام، إلا أن ذكر عيسى أقرب لقوله تعالى: ﴿فَحَمَلَتْهُ فَٱنتَبَذَتْ بِهِۦ مَكَانًا قَصِيًّا ﴿٢٢﴾﴾ [مريم: ٢٢] والضمير هاهنا عائد إلى المسيح، فكان حمله عليه أولى.

الرابع: وهو دليل الحسن بن علي أن عيسى عليه السلام لو لم يكن كلمها لما علمت أنه ينطق فما كانت تشير إلى عيسى عليه السلام بالكلام(١).

وقد لا يذكر الرازي ما يعضد القاعدة ـ مع ظهوره ـ فيكتفي بالترجيح بمضمونها، كما في المثال التالي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ ۚ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا ﴿٤٨﴾ لِّنُحْـِۧىَ بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا وَنُسْقِيَهُۥ مِمَّا خَلَقْنَآ أَنْعَٰمًا وَأَنَاسِىَّ كَثِيرًا ﴿٤٩﴾ وَلَقَدْ صَرَّفْنَٰهُ بَيْنَهُمْ لِيَذَّكَّرُوا۟ فَأَبَىٰٓ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ إِلَّا كُفُورًا ﴿٥٠﴾﴾ [الفرقان: ٤٨ ـ ٥٠].

□ **قال الرازي:** اعلم أنهم اختلفوا في أن الهاء في قوله: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَٰهُ﴾ إلى أي شيء يرجع؟ وذكروا فيه ثلاثة أوجه:

أحدها: وهو الذي عليه الجمهور، أنه يرجع إلى المطر.

ثم من هؤلاء من قال: معنى ﴿صَرَّفْنَٰهُ﴾ أنا أجريناه في الأنهار، حتى انتفعوا بالشرب وبالزراعات وأنواع المعاش به، وقال آخرون: معناه: أنه سبحانه ينزله في مكان دون مكان وفي عام دون عام، ثم في العام الثاني يقع بخلاف ما وقع في العام الأول، قال ابن عباس: ما عام بأكثر مطراً من عام، ولكن الله يصرفه في الأرض، ثم قرأ هذه الآية(٢)، وروى ابن مسعود عن

---

(١) مفاتيح الغيب ٢١/ ١٧٤.

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرك (مرجع سابق) ٢/ ٤٣٧ عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: ما من =

النبي ﷺ أنه قال: «**ما من عام بأمطر من عام، ولكن إذا عمل قوم بالمعاصي حول الله ذلك إلى غيرهم فإذا عصوا جميعاً صرف الله ذلك إلى الفيافي**»[1].

وثانيها: وهو قول أبي مسلم أن قوله: ﴿صَرَّفۡنَٰهُ﴾ راجع إلى المطر والرياح والسحاب والأظلال وسائر ما ذكر الله تعالى من الأدلة.

وثالثها: ولقد صرفناه؛ أي: هذا القول بين الناس في القرآن وسائر الكتب والصحف التي أنزلت على رسل وهو ذكر إنشاء السحاب وإنزال القطر ليتفكروا ويستدلوا به على الصانع.

□ **قال الرازي: والوجه الأول**: أقرب؛ لأنه أقرب المذكورات إلى الضمير[2].

وأكثر أهل التفسير أعاد الضمير إلى المطر[3].

ففي المثال السابق يرجح الرازي بمضمون قاعدة عود الضمير فقط، مع أن السياق يؤيد ما ذهب إليه، ولم يحتج به.

وفي قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءِ ذَاتِ ٱلرَّجۡعِ ۝١١ وَٱلۡأَرۡضِ ذَاتِ ٱلصَّدۡعِ ۝١٢ إِنَّهُۥ لَقَوۡلٞ فَصۡلٞ ۝١٣﴾ [الطارق: ١١ ـ ١٣] نجد أن الرازي يرجح القول الذي تدل عليه القاعدة،

= عام أمطر من عام ولكن الله يصرفه حيث يشاء، ثم قرأ: ﴿وَلَقَدۡ صَرَّفۡنَٰهُ بَيۡنَهُمۡ﴾ الآية. قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.
وأخرجه البخاري في التاريخ الكبير ٣/٣١٨ عن ابن عباس: ما عام أكثر مطراً من عام، دار النشر: دار الفكر، تحقيق: السيد هاشم الندوي.
وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى (مرجع سابق) ٣/٣٦٣. (باب كثرة المطر وقلته) عن ابن عباس قال: ما من عام بأقل مطراً من عام، ولكن الله تعالى يصرفه حيث يشاء، ثم تلا هذه الآية: ﴿وَلَقَدۡ صَرَّفۡنَٰهُ بَيۡنَهُمۡ لِيَذَّكَّرُواْ فَأَبَىٰٓ أَكۡثَرُ ٱلنَّاسِ إِلَّا كُفُورٗا ۝٥٠﴾.

(١) أخرجه البيهقي في سننه الكبرى (مرجع سابق) ٣/٣٦٣ عن عبد الله قال: قال النبي ﷺ: «**ما عام بأمطر من عام**» قال البيهقي: روي مرفوعاً بهذا الإسناد، والصحيح موقوف.

(٢) مفاتيح الغيب ٢٤/٨٦.

(٣) تفسير السمعاني ٤/٢٥ (مرجع سابق).

وينص عليها، دون الإشارة إلى ما يعضد القاعدة من دلالة السياق، كما قال الرازي: في هذا الضمير قولان:

الأول: ما قال القفال وهو أن المعنى أن ما أخبرتكم به من قدرتي على إحيائكم في اليوم الذي تبلى فيه سرائركم قول فصل وحق.

والثاني: أنه عائد إلى القرآن؛ أي: القرآن فاصل بين الحق والباطل، كما قيل له فرقان.

والأول أولى؛ لأن عود الضمير إلى المذكور السالف أولى[1].

ومن الواضح في دلالة السياق هنا أنها تعضد ما ترجحه القاعدة من عود الضمير إلى ما أخبر الله تعالى به من قدرته تعالى على الإحياء في اليوم الذي تبلى فيه السرائر إنه قول فصل وحق؛ لأن السورة كلها في معرض إثبات القدرة على البعث وإعادة الإنسان بعد الفناء حيث تضمنت ثلاثة أدلة من أدلة البعث:

الأول: السماء ذات الطارق، لعظم خلقتها وعظم دلالتها على القدرة.

الثاني: خلق الإنسان أولاً من ماء دافق كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾﴾ [يس: ٧٩].

الثالث: مجموع قوله: ﴿وَٱلسَّمَآءِ ذَاتِ ٱلرَّجْعِ ﴿١١﴾ وَٱلْأَرْضِ ذَاتِ ٱلصَّدْعِ ﴿١٢﴾﴾؛ أي: إنزال المطر وإنبات النبات، وهو إحياء الأرض بعد موتها، فناسب أن يكون الإقسام على تحقق البعث.

وأكد هذا ما جاء بعده من الوعيد بالإمهال رويداً وقد سمي يوم القيامة بيوم الفصل كما في قوله: ﴿لِأَىِّ يَوْمٍ أُجِّلَتْ ﴿١٢﴾ لِيَوْمِ ٱلْفَصْلِ ﴿١٣﴾ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا يَوْمُ ٱلْفَصْلِ ﴿١٤﴾ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴿١٥﴾﴾ [المرسلات: ١٢ ـ ١٥].

وذكر الويل في هذه الآية للمكذبين يعادل الإمهال في هذه السورة للكافرين وإذا ربطنا بين القسم والمقسم عليه لكان أظهر وأوضح؛ لأن رجع

---

(١) مفاتيح الغيب ٣١/ ١٢١.

الماء بعد فنائه بتلقيح السحاب من جديد يعادل رجع الإنسان بعد فنائه في الأرض، وتشقق الأرض عن النبات يناسب تشققها يوم البعث عن الخلائق، والله تعالى أعلم[1].

ويذكر الرازي الأقوال المختلفة في عود الضمير، وينص على القاعدة في ترجيحها أحد الأقوال، من دون أن يذكر الراجح عنده من هذه الأقوال المختلفة، كما في المثال التالي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ ۚ كُلًّا هَدَيْنَا ۚ وَنُوحًا هَدَيْنَا مِن قَبْلُ ۖ وَمِن ذُرِّيَّتِهِۦ دَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ۚ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٨٤﴾﴾[الأنعام: ٨٤].

□ **قال الرازي:** أما قوله: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِهِۦ دَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ﴾ فقيل:

المراد ومن ذرية نوح، ويدل عليه وجوه:

الأول: أن نوحاً أقرب المذكورين، وعود الضمير إلى الأقرب واجب.

الثاني: أنه تعالى ذكر في جملتهم لوطاً، وهو كان ابن أخ إبراهيم وما كان من ذريته بل كان من ذرية نوح عليه السلام وكان رسولاً في زمان إبراهيم.

الثالث: أن ولد الإنسان لا يقال أنه ذريته فعلى هذا إسماعيل عليه السلام ما كان من ذرية إبراهيم بل هو من ذرية نوح عليه السلام.

الرابع: قيل: إن يونس عليه السلام ما كان من ذرية إبراهيم عليه السلام وكان من ذرية نوح عليه السلام.

والقول الثاني: أن الضمير عائد إلى إبراهيم عليه السلام، والتقدير ومن ذرية إبراهيم داود وسليمان.

واحتج القائلون بهذا القول بأن إبراهيم هو المقصود بالذكر في هذه الآيات وإنما ذكر الله تعالى نوحاً؛ لأن كون إبراهيم عليه السلام من أولاده أحد موجبات رفعة إبراهيم[2].

وكذلك كما في المثال التالي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَكْسِبْ

---

(١) أضواء البيان ٨/ ٤٩٥، ٤٩٦ (مرجع سابق).

(٢) مفاتيح الغيب ١٣/ ٥٢، ٥٣.

﴿خَطِيٓـَٔةً أَوۡ إِثۡمٗا ثُمَّ يَرۡمِ بِهِۦ بَرِيٓـٔٗا فَقَدِ ٱحۡتَمَلَ بُهۡتَٰنٗا وَإِثۡمٗا مُّبِينٗا ١١٢﴾ [النساء: ١١٢].

□ **قال الرازي:** وأما قوله: ﴿ثُمَّ يَرۡمِ بِهِۦ بَرِيٓـٔٗا﴾ فالضمير في: ﴿بِهِۦ﴾ إلى ماذا يعود؟ فيه وجوه:

الأول: ثم يرم بأحد هذين المذكورين.

الثاني: أن يكون عائداً إلى الإثم وحده؛ لأنه هو الأقرب كما عاد إلى التجارة في قوله: ﴿وَإِذَا رَأَوۡاْ تِجَٰرَةً أَوۡ لَهۡوًا ٱنفَضُّوٓاْ إِلَيۡهَا وَتَرَكُوكَ قَآئِمٗاۚ﴾ [الجمعة: ١١].

الثالث: أن يكون عائداً إلى الكسب، والتقدير: يرم بكسبه بريئاً، فدل يكسب على الكسب.

الرابع: أن يكون الضمير راجعاً إلى معنى الخطيئة، فكأنه قال ومن يكسب ذنباً، ثم يرم به بريئاً[1].

ولعل الرازي لم يرجع مع تنصيصه على القاعدة هنا، لكون جميع الأقوال محتملة في الآية وبقوة الاحتمال نفسها أو قريباً منه، ولكل قول ما يشهد له[2].

وقد يسعى الرازي للتوفيق بين ما ترجحه القاعدة بمضمونها، وبين مذهبه الفقهي الشافعي، يتضح ذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمۡۖ قُلۡ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ وَمَا عَلَّمۡتُم مِّنَ ٱلۡجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ ٱللَّهُۖ فَكُلُواْ مِمَّآ أَمۡسَكۡنَ عَلَيۡكُمۡ وَٱذۡكُرُواْ ٱسۡمَ ٱللَّهِ عَلَيۡهِۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلۡحِسَابِ ٤﴾ [المائدة: ٤].

□ **قال الرازي:** ﴿وَٱذۡكُرُواْ ٱسۡمَ ٱللَّهِ عَلَيۡهِۖ﴾ وفيه أقوال:

الأول: أن المعنى سم الله إذا أرسلت كلبك، وروي أن النبي ﷺ قال: «**إذا أرسلت كلبك وذكرت اسم الله فكل**»[3] وعلى هذا التقدير فالضمير في

---

(١) مفاتيح الغيب ١١/ ٣١.

(٢) ونظير هذه المثال في عدم ترجيحه مع نصه على القاعدة: ٣/ ٥٢، ٣/ ١٢١، ٩/ ١٨٤، ١٣/ ٢٣، ١٩/ ١٦٩.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه (مرجع سابق) بسنده بنحوه ٥/ ٢٠٨٩ (٥١٦٧) باب: الصيد إذا غاب عنه يومين أو ثلاثة، عن عدي بن حاتم رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «**إذا أرسلت كلبك وسميت فأمسك وقتل فكل...**» الحديث.

قوله: ﴿عَلَيۡهِۖ﴾ عائد إلى ما علمتم من الجوارح؛ أي: سموا عليه عند إرساله.

القول الثاني: الضمير عائد إلى ما أمسكن؛ يعني: سموا عليه إذا أدركتم ذكاته.

الثالث: أن يكون الضمير عائداً إلى الأكل؛ يعني: واذكروا اسم الله على الأكل.

روي أنه ﷺ قال لعمر بن أبي سلمة: «**سم الله وكل مما يليك**»[(١)].

واعلم أن مذهب الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ أن متروك التسمية عامداً يحل أكله، فإن حملنا هذه الآية على الوجه الثالث فلا كلام، وإن حملناه على الأول والثالث كان المراد من الأمر الندب توفيقاً بينه وبين النصوص الدالة على حله[(٢)].

فمضمون القاعدة يرجح عود الضمير إلى الأقرب، وهو القول الأول؛ لأن أقرب مذكور هو الجوارح، وفي الآية أمر بالتسمية، والأمر عند إطلاقه يقتضي الوجوب، كما في قاعدة الترجيح: (الأصل في الأوامر أنها للوجوب وفي النواهي أنها للتحريم)[(٣)]، ومذهب الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ أن متروك التسمية عامداً يحل أكله، فهو لا يرى الوجوب، فسعى الرازي إلى التوفيق بين ما ترجحه القاعدة بمضمونها، وبين مذهبه الفقهي الشافعي، بأن جعل الأمر في الآية للندب.

وكذلك من أوجه التوفيق بين ما ترجحه القاعدة، وبين مذهبه الفقهي الشافعي والتي سعى الرازي إلى إثباتها، بيانه ما يمكن أن يكون دليلاً للشافعي

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (مرجع سابق) بسنده بنحوه ٥/٢٠٥٦ (٥٠٦١) (باب التسمية على الطعام والأكل باليمين) عن عمر بن أبي سلمة يقول: كنت غلاماً في حجر رسول الله ﷺ وكانت يدي تطيش في الصحفة فقال لي رسول الله ﷺ: «**يا غلام سم الله وكل بيمينك وكل مما يليك**» فما زالت تلك طعمتي بعد.

(٢) مفاتيح الغيب ١١/ ١١٤.

(٣) لمعرفة المزيد من هذه القاعدة: المحصول للرازي (مرجع سابق): ٢/٦٩، ٢/١١٢، ٢/١٥٨؛ الإحكام للآمدي ٢/ ١٦٥ (مرجع سابق)؛ التقرير والتحبير ١/ ٣٨ (مرجع سابق).

مما ورد من حديث أو من طريق الاستنباط من الآية الكريمة، يوضح ذلك ما ذكره عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٌ كَرِيمٌ ۝٧٧ فِي كِتَٰبٍ مَّكۡنُونٍ ۝٧٨ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ ۝٧٩﴾ [الواقعة: ٧٧، ٧٩].

□ **قال الرازي:** ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ﴾ الضمير عائد إلى الكتاب على الصحيح، ويحتمل أن يقال: هو عائد إلى ما عاد إليه المضمر من قوله: ﴿إِنَّهُۥ﴾[1] ومعناه: لا يمس القرآن إلا المطهرون ـ ثم قال ـ إذا كان الأصح أن المراد من الكتاب اللوح المحفوظ فالصحيح أن الضمير في ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ﴾ للكتاب، فكيف يصح قول الشافعي رحمة الله تعالى عليه لا يجوز مس المصحف للمحدث؟

نقول: الظاهر أنه ما أخذه من صريح الآية، ولعله أخذه من السنة فإن النبي ﷺ كتب إلى عمرو بن حزم[2] «**لا يمس القرآن من هو على غير طهر**»[3]، أو أخذه من الآية على طريق الاستنباط، وقال: إن المس يظهر صفة من الصفات الدالة على التعظيم، والمس بغير طهور نوع إهانة في المعنى؛ وذلك لأن الأضداد ينبغي أن تقابل بالأضداد، فالمس بالمطّهر في مقابلة

---

(١) ذكر الرازي في عود الضمير في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ﴾ عائد إلى ماذا فنقول فيه وجهان: **أحدهما**: إلى معلوم وهو الكلام الذي أنزل على محمد ﷺ وكان معروفاً عند الكل وكان الكفار يقولون: إنه شعر، وإنه سحر فقال تعالى رداً عليهم: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٌ﴾، **الثاني**: عائد إلى مذكور وهو جميع ما سبق في سورة الواقعة من التوحيد والحشر والدلائل المذكورة عليهما والقسم الذي قال فيه: ﴿وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٌ﴾ [الواقعة: ٧٦]، وذلك لأنهم قالوا: هذا كله كلام محمد ومخترع من عنده فقال: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٌ كَرِيمٌ ۝٧٧ فِي كِتَٰبٍ مَّكۡنُونٍ ۝٧٨﴾. مفاتيح الغيب ٢٩/ ١٦٦.

(٢) عمرو بن حزم صحابي جليل استعمله رسول الله ﷺ على نجران وعمره سبع عشرة سنة وأقام بها مدة، وأدرك؛ أيام يزيد بن معاوية؛ البداية والنهاية ٨/ ٢١٧ (مرجع سابق).

(٣) أخرج مالك في الموطأ، دار النشر: دار إحياء التراث العربي ـ مصر، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي ١/ ١٩٩؛ كتاب القرآن، باب الأمر بالوضوء لمن مس القرآن، عن عبد الله بن أبي بكر بن حزم أن في الكتاب الذي كتبه رسول الله ﷺ لعمرو بن حزم أن لا يمس القرآن إلا طاهر.

المس على غير طهر، وترك المس خروج عن كل واحدة منهما، فكذلك الإكرام في مقابلة الإهانة، وهناك شيء لا إكرام ولا إهانة، فنقول: إن من لا يمس المصحف لا يكون مكرماً ولا مهيناً، وبترك المس خرج عن الضدين، ففي المس عن الطهر التعظيم وفي المس على الحدث الإهانة فلا تجوز، وهو معنى دقيق يليق بالشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ ومن يقرب منه في الدرجة[1].

هذا التوفيق من الرازي يبين لنا مدى عنايته بالقول الذي ترجحه القاعدة وإن كان خلاف مذهبه الفقهي الشافعي، فالقاعدة ترجح عود الضمير إلى أقرب مذكور وهو الكتاب المكنون ـ والأصح عند الرازي أن المراد من الكتاب: اللوح المحفوظ ـ وليس إلى ما عاد إليه المضمر من قوله: ﴿إِنَّهُۥ﴾؛ أي: القرآن الكريم، ففي ضوء القاعدة لا يمس اللوح المحفوظ إلا المطهرون، وليس لا يمس القرآن، ومذهب الشافعي لا يمس المصحف محدث، فسعى الرازي إلى التوفيق بين ما ترجحه القاعدة وبين مذهبه الشافعي، من خلال ما ورد من حديث أو من طريق الاستنباط من الآية الكريمة، فلم يهمل القاعدة بل أثبت ما ترجحه، ثم سعى للتوفيق بينها وبين مذهبه الفقهي.

وقد يُغفل الرازي الإشارة إلى هذه القاعدة، فيرجح بغيرها، مع كونها ترجح ما ذهب إليه، كما في المثال التالي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴿٩﴾﴾ [الحجر: ٩].

□ **قال الرازي:** الضمير في قوله: ﴿لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ إلى ماذا يعود؟ فيه قولان:

القول الأول: أنه عائد إلى الذكر؛ يعني: وإنا نحفظ ذلك الذكر من التحريف والزيادة والنقصان، ونظيره قوله تعالى في صفة القرآن: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾﴾ [فصلت: ٤٢]، وقال: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء: ٨٢].

والقول الثاني: أن الكناية في قوله: ﴿لَهُۥ﴾ راجعة إلى محمد ﷺ، والمعنى: وإنا لمحمد لحافظون، وهو قول الفراء، وقوى ابن الأنباري هذا

(١) مفاتيح الغيب ٢٩/ ١٦٨.

القول فقال: لما ذكر الله الإنزال والمنزل دل ذلك على المنزل عليه فحسنت الكناية عنه لكونه أمراً معلوماً كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ ۝١﴾ [القدر: ١]، فإن هذه الكناية عائدة إلى القرآن، مع أنه لم يتقدم ذكره وإنما حسنت الكناية للسبب المعلوم فكذا هاهنا.

□ **قال الرازي:** إلا أن القول الأول أرجح القولين وأحسنهما مشابهة لظاهر التنزيل والله أعلم[١].

وممن اتفق ترجيحه مع ما ذهب إليه الرازي: الطبري[٢]، والقرطبي[٣]، والزمخشري[٤]، والبغوي[٥]، والبيضاوي[٦]، والكلبي[٧]، والألوسي[٨]، والشوكاني[٩]، والشنقيطي[١٠]، والسعدي[١١] وبه قال الأكثرون[١٢].

يظهر من المثال السابق أن الرازي لم يشر إلى القاعدة، مع أنها ترجح ما ذهب إليه، فأقرب مذكور يجب عود الضمير إليه هنا هو الذكر، وهو القرآن الكريم، ثم يعضد قاعدة المبحث قاعدة عود الضمير إلى مذكور، وهي: (إعادة الضمير إلى مذكور أولى من إعادته إلى مقدر)[١٣]، والمقدر هو عود الضمير إلى المنزل عليه ﷺ.

---

(١) مفاتيح الغيب ١٩/ ١٢٧.
(٢) جامع البيان ١٤/ ٨ (مرجع سابق).
(٣) الجامع ١٠/ ٥ (مرجع سابق).
(٤) الكشاف ٢/ ٥٣٦ (مرجع سابق).
(٥) تفسير البغوي ٣/ ٤٤ (مرجع سابق).
(٦) أنوار التنزيل ٣/ ٣٦٣ (مرجع سابق).
(٧) التسهيل ٢/ ١٤٤ (مرجع سابق).
(٨) روح المعاني ١٤/ ١٦ (مرجع سابق).
(٩) فتح القدير ٣/ ١٢٢ (مرجع سابق).
(١٠) أضواء البيان ٢/ ٢٥٥ (مرجع سابق).
(١١) تيسير الكريم الرحمٰن ١/ ٤٢٩ (مرجع سابق).
(١٢) روح المعاني ١٤/ ١٦ (مرجع سابق).
(١٣) انظر: أضواء البيان ٧/ ١٣٠ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح عند المفسرين للحربي ٢/ ٥٩٣ (مرجع سابق).

ومن المواضع كذلك في إغفال الرازي الإشارة إلى هذه القاعدة ـ مع كونها ترجح ما ذهب إليه ـ واكتفائه بالترجيح بدلالة السياق، ما ذكره عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَآ أَن تُصِيبَهُم مُّصِيبَةُۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَيَقُولُواْ رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ وَنَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٤٧﴾ فَلَمَّا جَآءَهُمُ ٱلْحَقُّ مِنْ عِندِنَا قَالُواْ لَوْلَآ أُوتِيَ مِثْلَ مَآ أُوتِيَ مُوسَىٰٓۚ أَوَلَمْ يَكْفُرُواْ بِمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ مِن قَبْلُۖ قَالُواْ سِحْرَانِ تَظَٰهَرَا وَقَالُوٓاْ إِنَّا بِكُلٍّ كَٰفِرُونَ ﴿٤٨﴾﴾ [القصص: ٤٧، ٤٨].

□ **قال الرازي:** واختلفوا في أن الضمير في قوله: ﴿أَوَلَمْ يَكْفُرُواْ﴾ إلى من يعود؟ وذكروا وجوهاً:

أحدها: أن اليهود أمروا قريشاً أن يسألوا محمداً أن يؤتى مثل ما أوتي موسى عليه السلام فقال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفُرُواْ بِمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ﴾؛ يعني: أو لم تكفروا يا هؤلاء اليهود الذين استخرجوا هذا السؤال بموسى عليه السلام مع تلك الآيات الباهرة.

وثانيها: أن الذين أوردوا هذا الاقتراح كفار مكة، والذين كفروا بموسى هم الذين كانوا في زمان موسى عليه السلام إلا أنه تعالى جعلهم كالشيء الواحد؛ لأنهم في الكفر والتعنت كالشيء الواحد.

وثالثها: قال الكلبي: إن مشركي مكة بعثوا رهطاً إلى يهود المدينة ليسألهم عن محمد وشأنه فقالوا: إنا نجده في التوراة بنعته وصفته، فلما رجع الرهط إليهم وأخبروهم بقول اليهود. قالوا: إنه كان ساحراً كما أن محمداً ساحر فقال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفُرُواْ بِمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ﴾.

ورابعها: قال الحسن: قد كان للعرب أصل في أيام موسى عليه السلام فمعناه: على هذا أو لم يكفر آباؤهم بأن قالوا في موسى وهارون ساحران.

وخامسها: قال قتادة: أولم يكفر اليهود في عصر محمد بما أوتي موسى من قبل من البشارة بعيسى ومحمد عليهما السلام فقالوا: ساحران.

وسادسها: قال الرازي: وهو الأظهر عندي، أن كفار قريش ومكة كانوا منكرين لجميع النبوات، ثم إنهم لما طلبوا من الرسول ﷺ معجزات

موسى عليه السلام قال الله تعالى ﴿أَوَلَمْ يَكْفُرُوا بِمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ مِن قَبْلُ﴾ بل بما أوتي جميع الأنبياء من قبل، فعلمنا أنه لا غرض لكم في هذا الاقتراح إلا التعنت.

ثم بين الرازي دليل ترجيحه على عود الضمير على كفار قريش ومكة من خلال السياق، فقال: ثم إنه تعالى حكى كفرهم بما أوتي موسى من وجهين:

الأول: قولهم: ﴿سِحْرَانِ تَظَاهَرَا﴾ وذكروا في تفسير الساحرين وجوهاً، **أحدها**: المراد هارون وموسى عليهما السلام تظاهرا؛ أي: تعاونا.. وكثير من المفسرين فسروا قوله: (ساحران) بأن المراد هو القرآن والتوراة.. وهذه التأويلات إنما تصح إذا حملنا قوله: ﴿أَوَلَمْ يَكْفُرُوا بِمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ﴾ إما على كفار مكة أو على الكفار الذين كانوا في زمان موسى عليه السلام، ولا شك أن ذلك أليق بمساق الآية.

الثاني: قولهم: ﴿إِنَّا بِكُلٍّ كَافِرُونَ﴾؛ أي: ما أنزل على محمد وموسى وسائر الأنبياء عليهم السلام، ومعلوم أن هذا الكلام لا يليق إلا بالمشركين لا باليهود، وذلك مبالغة في أنهم مع كثرة ـ آيات موسى عليه السلام كذبوه فما الذي يمنع من مثله في محمد صلى الله عليه وسلم وإن ظهرت حجته، ولما أجاب الله تعالى عن شبههم ذكر الحجة الدالة على صدق محمد صلى الله عليه وسلم فقال: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِندِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا أَتَّبِعْهُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٤٩﴾﴾ [القصص: ٤٩] وهذا تنبيه على عجزهم عن الإتيان بمثله[١].

فالضمير هنا يعود إلى أقرب مذكور، وهم كفار مكة، فقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا أَن تُصِيبَهُم مُّصِيبَةٌ﴾ يريد قريشاً[٢] ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمُ﴾؛ يعني: أهل مكة ﴿الْحَقُّ مِنْ عِندِنَا﴾ وهو محمد صلى الله عليه وسلم ﴿قَالُوا لَوْلَا أُوتِيَ مِثْلَ مَا أُوتِيَ مُوسَىٰ﴾؛ أي: قال أهل مكة[٣]: ﴿أَوَلَمْ يَكْفُرُوا﴾ الضمير يعود إلى أقرب مذكور، وهم كفار مكة، ولم يشر الرازي إلى مضمون القاعدة هنا، واكتفى بدلالة السياق.

وقد يُغْفِل الرازي هذه القاعدة، فيرجح غير ما تدل عليه، كما في

(١) مفاتيح الغيب ٢٤/ ٢٢٢.
(٢) تفسير القرطبي ١٣/ ٢٩٣ (مرجع سابق).
(٣) زاد المسير ٦/ ٢٢٧ (مرجع سابق).

المثال التالي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَقَالَ لِلَّذِى ظَنَّ أَنَّهُۥ نَاجٍ مِّنْهُمَا ٱذْكُرْنِى عِندَ رَبِّكَ فَأَنسَىٰهُ ٱلشَّيْطَـٰنُ ذِكْرَ رَبِّهِۦ فَلَبِثَ فِى ٱلسِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ ﴿٤٢﴾﴾ [يوسف: ٤٢].

□ **قال الرازي:** ثم قال تعالى: ﴿فَأَنسَىٰهُ ٱلشَّيْطَـٰنُ ذِكْرَ رَبِّهِۦ﴾ وفيه قولان:

الأول: أنه راجع إلى يوسف؛ والمعنى: أن الشيطان أنسى يوسف أن يذكر ربه.

القول الثاني: أن يقال إن قوله: ﴿فَأَنسَىٰهُ ٱلشَّيْطَـٰنُ ذِكْرَ رَبِّهِۦ﴾ راجع إلى الناجي؛ والمعنى: أن الشيطان أنسى ذلك الفتى أن يذكر يوسفَ للمَلِك حتى طال الأمر فلبث في السجن بضع سنين بهذا السبب.

ومن الناس من قال القول الأول أولى، لما روي عنه عليه السلام قال: «**رحم الله يوسف لو لم يقل اذكرني عند ربك ما لبث في السجن**»[١]، وعن قتادة أن يوسف عليه السلام عوقب بسبب رجوعه إلى غير الله.

□ **قال الرازي:** واعلم أن الحق هو القول الأول، وما ذكره هذا القائل الثاني تمسك بظاهر الشريعة، وما قرره القائل الأول تمسك بأسرار الحقيقة ومكارم الشريعة، من كان له ذوق في مقام العبودية وشرب من مشرب التوحيد عرف أن الأمر كما ذكرناه، وأيضاً ففي لفظ الآية ما يدل على أن هذا القول ضعيف؛ لأنه لو كان المراد ذلك لقال: فأنساه الشيطان ذكره لربه[٢].

فهنا الرازي أغفل القاعدة حين رجح عود الضمير على يوسف عليه السلام،

---

(١) أخرجه ابن حبان في صحيحه (مرجع سابق)، ذِكْرُ السبب الذي من أجله لبث يوسف في السجن ما لبث ١٤/٨٦؛ والهيثمي في موارد الظمآن ص٤٣٢، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، تحقيق: محمد عبد الرزاق حمزة. وانظر: كنز العمال ١١/ ٢٣٣، الهندي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١٩هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: محمود عمر الدمياطي والحديث ضعفه الألباني في ضعيف الجامع ١/٦٨٧ (٣١١٩) (مرجع سابق).

(٢) مفاتيح الغيب ١٨/ ١١٥ ـ ١١٧.

بينما القاعدة ترجح عود الضمير على الناجي كونه أقرب مذكور، ولمطابقته لقوله: ﴿ٱذۡكُرۡنِي﴾؛ ولأن يوسف لم ينس ذكر ربه بل كان ذاكراً لربه[1].

ثم إن الرازي هنا أغفل قاعدة السياق وهي ترجح القول الثاني وهو الناجي، لقوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِي نَجَا مِنۡهُمَا وَٱدَّكَرَ بَعۡدَ أُمَّةٍ أَنَا۠ أُنَبِّئُكُم بِتَأۡوِيلِهِۦ فَأَرۡسِلُونِ ﴿٤٥﴾ يُوسُفُ أَيُّهَا ٱلصِّدِّيقُ أَفۡتِنَا فِي سَبۡعِ بَقَرَٰتٖ سِمَانٖ يَأۡكُلُهُنَّ سَبۡعٌ عِجَافٞ وَسَبۡعِ سُنۢبُلَٰتٍ خُضۡرٖ وَأُخَرَ يَابِسَٰتٖ لَّعَلِّيٓ أَرۡجِعُ إِلَى ٱلنَّاسِ لَعَلَّهُمۡ يَعۡلَمُونَ ﴿٤٦﴾﴾ [يوسف: ٤٥، ٤٦].

وأما الحديث الذي يستدل به من يرى القول الأول وهو عود الضمير إلى يوسف عليه السلام، فلو صح لكان فاصلاً، ولكنه ضعيف جداً[2].

وأما دليل الرازي بأنه لو كان المراد الناجي لقال: (فأنساه الشيطان ذكره لربه) فأجابوا عنه بجواز إضافة المصدر إلى الفاعل والمفعول؛ أي: نسى الفتى ذكر يوسفَ ربَّه[3].

وربما ترجح هذه القاعدة أغرب الأقوال، فما صنيع الرازي معها، هل يهملها، أو ينص عليها ويرجح بمضمونها وإن كان أغرب الأقوال؟ ننظر في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَءَايَةٞ لَّهُمُ ٱلۡأَرۡضُ ٱلۡمَيۡتَةُ أَحۡيَيۡنَٰهَا وَأَخۡرَجۡنَا مِنۡهَا حَبّٗا فَمِنۡهُ يَأۡكُلُونَ ﴿٣٣﴾ وَجَعَلۡنَا فِيهَا جَنَّٰتٖ مِّن نَّخِيلٖ وَأَعۡنَٰبٖ وَفَجَّرۡنَا فِيهَا مِنَ ٱلۡعُيُونِ ﴿٣٤﴾ لِيَأۡكُلُواْ مِن ثَمَرِهِۦ وَمَا عَمِلَتۡهُ أَيۡدِيهِمۡۚ أَفَلَا يَشۡكُرُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [يس: ٣٣، ٣٥].

□ **قال الرازي:** الضمير في قوله: ﴿مِن ثَمَرِهِۦ﴾ عائد إلى أي شيء؟.

نقول: المشهور أنه عائد إلى الله؛ أي: ليأكلوا من ثمر الله، وفيه لطيفة وهي أن الثمار بعد وجود الأشجار وجريان الأنهار لم توجد إلا بالله تعالى

---

(١) ذكر أسباب الترجيح الثلاثة هذه شيخ الإسلام ابن تيمية في الفتاوى ١١٢/١٥ (مرجع سابق).

(٢) نص على ذلك ابن كثير، ورجح عود الضمير على الناجي، تفسير القرآن العظيم ٢/ ٤٨٠ (مرجع سابق).

(٣) انظر: الفتاوى ١١٧/١٥ (مرجع سابق)؛ وأنوار التنزيل ٢٨٩/٣، ٢٩٠ (مرجع سابق).

ولولا خلق الله ذلك لم توجد، فالثمر بعد جميع ما يظن الظان أنه سبب وجوده ليس إلا بالله تعالى وإرادته فهي ثمره.

ويحتمل أن يعود إلى النخيل، وتَرَك الأعناب لحصول العلم بأنها في حكم النخيل ويحتمل أن يقال: هو الراجح إلى المذكور؛ أي: من ثمر ما ذكرنا وهذان الوجهان نقلهما الزمخشري.

ويحتمل وجهاً آخر أغرب وأقرب، وهو أن يقال: المراد من الثمر الفوائد يقال: ثمرة التجارة الربح ويقال: ثمرة العبادة الثواب، وحينئذٍ يكون الضمير عائداً إلى التفجير المدلول عليه بقوله: ﴿وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنَ ٱلْعُيُونِ﴾ تفجيراً ليأكلوا من فوائد ذلك التفجير، وفوائده أكثر من الثمار، بل يدخل فيه ما قال الله تعالى: ﴿أَنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَآءَ صَبًّا ﴿٢٥﴾﴾ [عبس: ٢٥] إلى أن قال: ﴿فَأَنۢبَتْنَا فِيهَا حَبًّا ﴿٢٧﴾ وَعِنَبًا وَقَضْبًا ﴿٢٨﴾ وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا ﴿٢٩﴾ وَحَدَآئِقَ غُلْبًا ﴿٣٠﴾ وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ﴿٣١﴾﴾ [عبس: ٢٧ ـ ٣١]، والتفجير أقرب في الذكر من النخيل ولو كان عائداً إلى الله لقال: من ثمرنا، كما قال: ﴿وَجَعَلْنَا﴾ ﴿وفَجَّرْنَا﴾[1].

فالرازي هنا يعود بالضمير في ﴿ثَمَرِهِۦ﴾ إلى التفجير، المفهوم من ﴿وَفَجَّرْنَا﴾[2] لكونه أقرب المذكورات في الذكر، والقاعدة: (الأصل إعادة الضمير إلى أقرب مذكور، ما لم يرد دليل بخلافه) فهو يرجح بمضمونها وإن كان أغرب وجه، ولم أجد من المفسرين من رجح عود الضمير إلى التفجير.

ومن اهتمام الرازي بالقاعدة وإعماله لها، إجابته على ما قد يشكل في معنى الآية حين يعود بالضمير للأقرب، كما في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١٤٦﴾﴾ [البقرة: ١٤٦].

□ **قال الرازي:** الضمير في قوله: ﴿يَعْرِفُونَهُۥ﴾ إلى ماذا يرجع؟ ذكروا فيه وجوهاً:

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٦/ ٥٩.

(٢) روح المعاني ٢٣/ ٨ (مرجع سابق).

أحدها: أنه عائد إلى رسول الله ﷺ؛ أي: يعرفونه معرفة جلية يميزون بينه وبين غيره، كما يعرفون أبناءهم لا تشتبه عليهم وأبناء غيرهم، وجاز الإضمار وإن لم يسبق له ذكر؛ لأن الكلام يدل عليه ولا يلتبس على السامع، ومثل هذا الإضمار فيه تفخيم وإشعار بأنه لشهرته معلوم بغير إعلام، وعلى هذا القول أسئلة:

السؤال الأول: أنه لا تعلق لهذا الكلام بما قبله من أمر القبلة.

الجواب: أنه تعالى في الآية المتقدمة لما حذر أمة محمد ﷺ عن اتباع اليهود والنصارى بقوله: ﴿وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ ۙ إِنَّكَ إِذًا لَّمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٤٥] أخبر المؤمنين بحاله عليه الصلاة والسلام في هذه الآية، فقال: اعلموا يا معشر المؤمنين أن علماء أهل الكتاب يعرفون محمداً وما جاء به وصدقه ودعوته وقبلته، لا يشكون فيه كما لا يشكون في أبنائهم.

السؤال الثاني: هذه الآية نظيرها قوله تعالى: ﴿يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ﴾ [الأعراف: ١٥٧] وقال: ﴿وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ﴾ [الصف: ٦] إلا أنا نقول من المستحيل أن يعرفوه كما يعرفون أبناءهم، وذلك لأنه وَصْفُه في التوراة والإنجيل إما أن يكون قد أتى مشتملاً على التفصيل التام، وذلك إنما يكون بتعيين الزمان والمكان والصفة والخلقة والنسب والقبيلة، أو هذا الوصف ما أتى مع هذا النوع من التفصيل، فإن كان الأول وجب أن يكون بمقدمه في الوقت المعين من البلد المعين من القبلة المعينة على الصفة المعينة معلوماً لأهل المشرق والمغرب؛ لأن التوراة والإنجيل كانا مشهورين فيما بين أهل المشرق والمغرب ولو كان الأمر كذلك لما تمكن أحد من النصارى واليهود من إنكار ذلك.

وأما القسم الثاني فإنه لا يفيد القطع بصدق نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لأنا نقول هب أن التوراة اشتملت على أن رجلاً من العرب سيكون نبياً إلا أن ذلك الوصف لما لم يكن منتهياً في التفصيل إلى حد اليقين لم يلزم من الاعتراف به الاعتراف بنبوة محمد ﷺ.

والجواب عن هذا الإشكال: إنما يتوجه لو قلنا: بأن العلم بنبوته إنما حصل من اشتمال التوراة والإنجيل على وصفه، ونحن لا نقول به بل نقول أنه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده وكل من كان كذلك كان نبياً صادقاً فهذا برهان والبرهان يفيد اليقين فلا جرم كان العلم بنبوة محمد ﷺ أقوى وأظهر من العلم بنبوة الأبناء وأبوة الآباء.

السؤال الثالث: فعلى هذا الوجه الذي قررتموه كان العلم بنبوة محمد ﷺ علماً برهانياً غير محتمل للغلط، أما العلم بأن هذا ابني فذلك ليس علماً يقينياً بل ظن ومحتمل للغلط، فلم شبه اليقين بالظن؟

والجواب: ليس المراد أن العلم بنبوة محمد ﷺ يشبه العلم بنبوة الأبناء بل المراد به تشبيه العلم بأشخاص الأبناء وذواتهم، فكما أن الأب يعرف شخص ابنه معرفة لا يشتبه هو عنده بغيره فكذا هاهنا، وعند هذا يستقيم التشبيه؛ لأن هذا العلم ضروري وذلك نظري، وتشبيه النظري بالضروري يفيد المبالغة وحسن الاستعارة.

القول الثاني: الضمير في قوله: ﴿يَعْرِفُونَهُۥ﴾ راجع إلى أمر القبلة؛ أي: علماء أهل الكتاب يعرفون أمر القبلة التي نقلت إليها كما يعرفون أبناءهم، وهو قول ابن عباس وقتادة والربيع وابن زيد.

□ **قال الرازي:** واعلم أن القول الأول أولى، من وجوه:

أحدها: أن الضمير إنما يرجع إلى مذكور سابق وأقرب المذكورات العلم في قوله: ﴿مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ﴾ [البقرة: ١٤٥] والمراد من ذلك العلم النبوة، فكأنه تعالى قال: إنهم يعرفون ذلك العلم كما يعرفون أبناءهم، وأما أمر القبلة فما تقدم ذكره البتة.

وثانيها: أن الله تعالى ما أخبر في القرآن أن أمر تحويل القبلة مذكور في التوراة والإنجيل وأخبر فيه أن نبوة محمد ﷺ مذكورة في التوراة والإنجيل فكان صرف هذه المعرفة إلى أمر النبوة أولى.

وثالثها: أن المعجزات لا تدل أول دلالتها إلى على صدق محمد عليه السلام،

فأما أمر القبلة فذلك إنما يثبت لأنه أحد ما جاء به محمد ﷺ فكان صرف هذه المعرفة إلى أمر النبوة أولى[1].

كما يذكر عند تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَانًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَاۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٠٣﴾﴾ [آل عمران: ١٠٣].

□ **قال الرازي:** وفي قوله: ﴿فَأَنقَذَكُم مِّنْهَاۗ﴾ سؤال وهو أنه تعالى إنما ينقذهم من الموضع الذي كانوا فيه، وهم كانوا على شفا حفرة وشفا الحفرة مذكر فكيف قال منها؟ وأجابوا عنه من وجوه:

الأول: الضمير عائد إلى الحفرة، ولما أنقذهم من الحفرة فقد أنقذهم من شفا الحفرة؛ لأن شفاها منها.

والثاني: أنها راجعة إلى النار؛ لأن القصد الإنجاء من النار لا من شفا الحفرة، وهذا قول الزجاج.

الثالث: أن شفا الحفرة وشفتها طرفها فجاز أن يخبر عنه بالتذكير والتأنيث[2].

ومما يُظهر؛ أيضاً عناية الرازي بهذه القاعدة حين يرجح ما ترجحه، استحضاره الإشكالات الواردة عند العمل بمضمونها، والجواب عنها، كما جاء في المثال التالي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿قُتِلَ أَصْحَٰبُ ٱلْأُخْدُودِ ﴿٤﴾ ٱلنَّارِ ذَاتِ ٱلْوَقُودِ ﴿٥﴾ إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ ﴿٦﴾﴾ [البروج: ٤ ـ ٦].

□ **قال الرازي:** في الآية إشكال، وهو أن قوله: ﴿هُمْ﴾ ضمير عائد إلى أصحاب الأخدود؛ لأن ذلك أقرب المذكورات، والضمير في قوله: ﴿عَلَيْهَآ﴾ عائد إلى النار فهذا يقتضي أن أصحاب الأخدود كانوا قاعدين على النار ومعلوم أنه لم يكن الأمر كذلك، والجواب من وجوه:

---

(١) مفاتيح الغيب ٤/١١٦ ـ ١١٨.

(٢) مفاتيح الغيب ٨/١٤٤.

أحدها: أن الضمير في ﴿هُمۡ﴾ عائد إلى أصحاب الأخدود، لكن المراد هاهنا من أصحاب الأخدود المقتولون لا القاتلون، فيكون المعنى إذ المؤمنين قعود على النار يحترقون مطرحون على النار.

وثانيها: أن يجعل الضمير في ﴿عَلَيۡهَا﴾ عائد إلى طرف النار وشفيرها، والمواضع التي يمكن الجلوس فيا ولفظ ﴿عَلَىٰ﴾ مشعر بذلك، تقول مررت عليها، تريد مستعلياً بمكان يقرب منه، فالقائلون كانوا جالسين فيها، وكانوا يعرضون المؤمنين على النار، فمن كان يترك دينه تركوه ومن كان يصبر على دينه ألقوه في النار.

وثالثها: هب أنا سلمنا أن الضمير في ﴿هُمۡ﴾ عائد إلى أصحاب الأخدود، بمعنى: القاتلين والضمير في ﴿عَلَيۡهَا﴾ عائد إلى النار، فلم لا يجوز أن يقال: إن أولئك القاتلين كانوا قاعدين على النار، فإنا بينا أنهم لما ألقوا المؤمنين في النار ارتفعت النار إليهم، فهلكوا بنفس ما فعلوه بأيديهم لأجل إهلاك غيرهم، فكانت الآية دالة على أنهم في تلك الحالة كانوا ملعونين أيضاً، ويكون المعنى أنهم خسروا الدنيا والآخرة.

ورابعها: أن تكون على بمعنى عند كما قيل في قوله: ﴿وَلَهُمۡ عَلَيَّ ذَنۢبٞ فَأَخَافُ أَن يَقۡتُلُونِ ١٤﴾ [الشعراء: ١٤]؛ أي: عندي[1].

ونجد أن الرازي يستخدم مضمون هذه القاعدة في الإجابة على وجه النظم حين يذكر في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنفَقۡتُم مِّن نَّفَقَةٍ أَوۡ نَذَرۡتُم مِّن نَّذۡرٖ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُهُۥۗ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنۡ أَنصَارٍ ٢٧٠﴾ [البقرة: ٢٧٠].

□ **قال الرازي:** إنما قال فإن الله يعلمه ولم يقل يعلمها لوجهين: ـ وذكر منهما ـ:

الأول: أن الضمير عائد إلى الأخير كقوله: ﴿وَمَن يَكۡسِبۡ خَطِيٓـَٔةً أَوۡ إِثۡمٗا ثُمَّ يَرۡمِ بِهِۦ بَرِيٓـٔٗا﴾ [النساء: ١١٢][2].

---

(١) مفاتيح الغيب ٣١/ ١٠٩.

(٢) مفاتيح الغيب ٧/ ٦١.

ومن أثر هذه القاعدة عند الرازي تنقيته ما لحق بتفسير بعض الآيات من أقوال دخيلة، كما جاء في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَيْسَتِ ٱلتَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ حَتَّىٰٓ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ ٱلْمَوْتُ قَالَ إِنِّى تُبْتُ ٱلْـَٰٔنَ وَلَا ٱلَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٨﴾﴾ [النساء: ١٨].

□ **قال الرازي:** تعلقت الوعيدية[١] بهذه الآية على صحة مذهبهم من وجهين:

الأول: قالوا: إنه تعالى قال: ﴿وَلَيْسَتِ ٱلتَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ حَتَّىٰٓ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ ٱلْمَوْتُ قَالَ إِنِّى تُبْتُ ٱلْـَٰٔنَ وَلَا ٱلَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ ۚ﴾ فعطف الذين يعملون السيئات على الذين يموتون وهم كفار، والمعطوف مغاير للمعطوف عليه، فثبت أن الطائفة الأولى ليسوا من الكفار. ثم إنه تعالى قال في حق الكل: ﴿أُو۟لَـٰٓئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ فهذا يقتضي شمول هذا الوعيد للكفار والفساق...

والجواب نقول: الضمير يجب أن يعود إلى أقرب المذكورات وأقرب المذكورات من قوله: ﴿أُو۟لَـٰٓئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ هو قوله: ﴿وَلَا ٱلَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ ۚ﴾ فلم لا يجوز أن يكون قوله: ﴿أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ عائداً إلى الكفار فقط. وتحقيق الكلام فيه أنه تعالى أخبر عن الذين لا يتوبون إلا عند الموت أن توبتهم غير مقبولة، ثم ذكر الكافرين بعد ذلك فبين أن إيمانهم عند الموت غير مقبول، ولا شك أن الكافر أقبح فعلاً وأخس درجة عند الله من الفاسق، فلا بد وأن يخصه بمزيد إذلال وإهانة، فجاز أن يكون قوله: ﴿أُو۟لَـٰٓئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ مختصاً بالكافرين بياناً لكونهم مختصين بسبب كفرهم بمزيد العقوبة والإذلال... والله أعلم[٢].

ونجد استعمال الرازي لهذه القاعدة وترجيحه بها في المسائل الفقهية وإن كانت لغير مذهبه الفقهي الشافعي، كما في المثال التالي عند تفسيره لقوله

---

(١) الوعيدية القائلين بنفوذ الوعيد والتخليد؛ الصواعق المرسلة ٢/ ٤٥٤ (مرجع سابق).

(٢) مفاتيح الغيب ١٠/ ٨، ٩.

تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ جَنَّٰتٍ مَّعْرُوشَٰتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَٰتٍ وَٱلنَّخْلَ وَٱلزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُۥ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُتَشَٰبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ ۚ كُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ۖ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴿١٤١﴾﴾[الأنعام: ١٤١].

□ **قال الرازي:** قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ جَنَّٰتٍ﴾ بعد ذكر الأنواع الخمسة - في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ نَبَاتَ كُلِّ شَىْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا وَمِنَ ٱلنَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّٰتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ ۗ ٱنظُرُوٓا۟ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَيَنْعِهِۦٓ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكُمْ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٩٩﴾﴾ [الأنعام: ٩٩] - وهو العنب والنخل والزيتون والرمان يدل على وجوب الزكاة في الكل، وهذا يقتضي وجوب الزكاة في الثمار كما كان يقوله أبو حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ[(١)].

فإن قالوا: لفظ الحصار مخصوص بالزرع، فنقول: لفظ الحصد في أصل اللغة غير مخصوص بالزرع، والدليل عليه أن الحصد في اللغة عبارة عن القطع وذلك يتناول الكل، وأيضاً الضمير في قوله: ﴿حَصَادِهِۦ﴾ يجب عوده إلى أقرب المذكورات وذلك هو الزيتون والرمان فوجب أن يكون الضمير عائداً إليه[(٢)].

ولم أجد من المفسرين من استحضر مضمون هذه القاعدة في ترجيح ما تجب فيه الزكاة غير الرازي[(٣)].

---

(١) بخلاف الشافعي. انظر: الإقناع في الفقه الشافعي للماوردي ١/ ٦٤، بدون اسم الناشر المجموع للنووي ٥/ ٤١٤ (مرجع سابق).

(٢) مفاتيح الغيب ١٣/ ١٧٥.

(٣) التسهيل لعلوم التنزيل ٢/ ٢٣ (مرجع سابق)؛ الكشاف ٢/ ٦٩ (مرجع سابق)؛ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ٢/ ٣٥٣ (مرجع سابق)؛ تفسير أبي السعود ٣/ ١٩٢ (مرجع سابق)؛ تفسير ابن كثير ٢/ ١٨٣ (مرجع سابق)؛ تفسير البغوي ٢/ ١٣٥ (مرجع سابق)؛ تفسير البيضاوي ٢/ ٤٥٨ (مرجع سابق)؛ تفسير الثعالبي ١/ ٥٦٣ (مرجع سابق)؛ تفسير السعدي ص٢٧٦ (مرجع سابق)؛ تفسير السمرقندي ١/ ٥٠٦، ٥٠٧ (مرجع سابق)؛ تفسير السمعاني ٢/ ١٥٠ (مرجع سابق)؛ تفسير الصنعاني ٢/ ٢١٩ (مرجع سابق)؛ تفسير الطبري ٨/ ٥٩ (مرجع سابق)؛ تفسير القرطبي ٧/ ٩٩، ١٠٠ =

هذا الصنيع من الرازي يدل على تجرده في استعمال هذه القاعدة، وترجيحه وفق ما تقتضيه بعيداً عن التعصب المذهبي، بل نجد الرازي يورد هذه القاعدة كدليل للمخالف وإن كان من الفرق الضالة، ثم يرجح غير ما ترجحه القاعدة لمنازعة أقوى منها لها، كما في المثال التالي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١١٩﴾﴾ [هود: ١١٨، ١١٩].

□ **قال الرازي:** قال تعالى: ﴿وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ﴾ وفيه ثلاثة أقوال:

القول الأول: وللرحمة خلقهم، وهذا اختيار جمهور المعتزلة، قالوا: ولا يجوز أن يقال: وللاختلاف خلقهم، ويدل عليه وجوه:

الأول: أن عود الضمير إلى أقرب المذكورين أولى من عوده إلى أبعدهما وأقرب المذكورين هاهنا هو الرحمة والاختلاف أبعدهما.

والثاني: أنه تعالى لو خلقهم للاختلاف وأراد منهم ذلك الإيمان لكان لا يجوز أن يعذبهم عليه إذ كانوا مطيعين له بذلك الاختلاف.

الثالث: إذا فسرنا الآية بهذا المعنى كان مطابقاً لقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦].

فإن قيل: لو كان المراد وللرحمة خلقهم لقال: ولتلك خلقهم ولم يقل: ولذلك خلقهم.

قلنا: إن تأنيث الرحمة ليس تأنيثاً حقيقياً فكان محمولاً على الفضل والغفران، كقوله: ﴿هَٰذَا رَحْمَةٌ مِّن رَّبِّي ۖ﴾ [الكهف: ٩٨] وقوله: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا﴾ [الأعراف: ٥٦].

= (مرجع سابق)؛ زاد المسير ٣/ ١٣٥، ١٣٦ (مرجع سابق)؛ فتح القدير ٢/ ١٦٩ (مرجع سابق)؛ معاني القرآن ٢/ ٥٠٠ (مرجع سابق)؛ أحكام القرآن للجصاص ١/ ١٦٣، ١٦٤، ٤/ ١٧٥، ١٧٨؛ أحكام القرآن لابن العربي ٢/ ٢٨٥ (مرجع سابق)؛ تفسير البحر المحيط ٤/ ٢٤٠ (مرجع سابق)؛ تفسير الثعالبي ٤/ ١٩٨ (مرجع سابق)؛ أضواء البيان ١/ ٤٩٤ (مرجع سابق).

والقول الثاني: أن المراد وللاختلاف خلقهم.

والقول الثالث: وهو المختار، أنه خلق أهل الرحمة للرحمة وأهل الاختلاف للاختلاف... والذي يدل على صحة هذا التأويل وجوه:

الأول: الدلائل القاطعة الدالة على أن العلم والجهل لا يمكن حصولهما في العبد إلا بتخليق الله تعالى.

الثاني: أن يقال: إنه تعالى لما حكم على البعض بكونهم مختلفين وعلى الآخرين بأنه من أهل الرحمة، وعلم ذلك، امتنع انقلاب ذلك، وإلا لزم انقلاب العلم جهلاً وهو محال.

الثالث: أنه تعالى قال بعده: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ وهذا تصريح بأنه تعالى خلق أقواماً للهداية والجنة، وأقواماً آخرين للضلالة والنار، وذلك يقوي هذا التأويل[1].

فالرازي هنا أورد هذه القاعدة كدليل للمخالف وإن كان من الفرق الضالة، مما يدل على تجرده في استعمالها وما تدل عليه، ثم رجح غير ما ترجحه القاعدة لمنازعة أقوى منها لها، من الدلائل القاطعة، ومن قاعدة السياق فقد جاء بعده ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾، ثم إن الضمير هنا أمكن عوده على الجميع الاختلاف والرحمة فحمله الرازي عليه.

ونجد أن ما ترجحه هذه القاعدة يظل أحياناً قولاً محتملاً وليس راجحاً عند الرازي، كما في تفسيره لقوله تعالى: ﴿كَمَآ أَنزَلْنَا عَلَى ٱلْمُقْتَسِمِينَ ۝٩٠ ٱلَّذِينَ جَعَلُوا۟ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ ۝٩١ فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۝٩٢﴾ [الحجر: ٩٠ ـ ٩٢].

□ **قال الرازي**: قوله: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۝٩٢﴾ يحتمل: أن يكون راجعاً إلى المقتسمين الذين جعلوا القرآن عضين؛ لأن عود الضمير إلى الأقرب أولى، ويكون التقدير أنه تعالى أقسم بنفسه أن يسأل هؤلاء المقتسمين عما كانوا يقولونه من اقتسام القرآن وعن سائر المعاصي.

ويحتمل: أن يكون راجعاً إلى جميع المكلفين؛ لأن ذكرهم قد تقدم في

---

(١) مفاتيح الغيب ١٨/ ٦٣.

قوله: ﴿وَقُلۡ إِنِّيٓ أَنَا ٱلنَّذِيرُ ٱلۡمُبِينُ ٨٩﴾ [الحجر: ٨٩]؛ أي: لجميع الخلق، وقد تقدم ذكر المؤمنين وذكر الكافرين، فيعود قوله: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسۡـَٔلَنَّهُمۡ أَجۡمَعِينَ ٩٢﴾ على الكل ولا معنى لقول من يقول: إن السؤال إنما يكون عن الكفر أو عن الإيمان بل السؤال واقع عنهما وعن جميع الأعمال؛ لأن اللفظ عام فيتناول الكل[١].

ويعود الرازي بالضمير على أقرب مذكور وإن كانت الكناية فيه مذكرة والعائد عليه مؤنث، فإن هذا الاختلاف في الجنسين بين الضمير وما يعود عليه يسعى الرازي لتوجيهه ليبقى عود الضمير للأقرب، كما في المثال التالي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ إِن تَرَكَ خَيۡرًا ٱلۡوَصِيَّةُ لِلۡوَٰلِدَيۡنِ وَٱلۡأَقۡرَبِينَ بِٱلۡمَعۡرُوفِۖ حَقًّا عَلَى ٱلۡمُتَّقِينَ ١٨٠ فَمَنۢ بَدَّلَهُۥ بَعۡدَمَا سَمِعَهُۥ فَإِنَّمَآ إِثۡمُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُۥٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٞ ١٨١﴾ [البقرة: ١٨٠، ١٨١].

◘ **قال الرازي:** الكناية في قوله: ﴿فَمَنۢ بَدَّلَهُۥ﴾ عائد إلى الوصية، مع أن الكناية المذكورة مذكرة والوصية مؤنثة، وذكروا فيه وجوهاً:

أحدها: أن الوصية بمعنى الإيصاء ودالة عليه، كقوله تعالى: ﴿فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٞ﴾ [البقرة: ٢٧٥]؛ أي: وعظ، والتقدير: فمن بدل ما قاله الميت أو ما أوصى به أو سمعه عنه.

وثانيها: قيل: الهاء راجعة إلى الحكم والفرض، والتقدير فمن بدل الأمر المقدم ذكره.

وثالثها: أن الضمير عائد إلى ما أوصى به الميت، فلذلك ذكره وإن كانت الوصية مؤنثة.

ورابعها: أن الكناية تعود إلى معنى الوصية وهو قول أو فعل.

وخامسها: أن تأنيث الوصية ليس بالحقيقي فيجوز أن يكنى عنها بكناية المذكر[٢].

---

(١) مفاتيح الغيب ١٩/١٦٩، ١٧٠.

(٢) مفاتيح الغيب ٥/٥٥، وانظر: ١٤/١١٦.

وربما يكون في الآية ضمير يحتمل عوده إلى أكثر من مذكور، والقاعدة هنا تعود به إلى الأقرب، فنجد الرازي يذكر الأقوال المختلفة دون ترجيح ما ترجحه هذه القاعدة، ولعل ذلك منه لإمكان حمل الجميع عليه كما قال في تفسير قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدۡحٗا فَمُلَٰقِيهِ ۝٦﴾ [الانشقاق: ٦].

□ **قال الرازي:** أما قوله تعالى: ﴿فَمُلَٰقِيهِ﴾ ففيه قولان:

الأول: قال الزجاج: فملاق ربك؛ أي: ملاق حكمه لا مفر لك منه.

وقال آخرون: الضمير عائد إلى الكدح، إلا أن الكدح عمل وهو عرض لا يبقى فملاقاته ممتنعة فوجب أن يكون المراد ملاقاة الكتاب الذي فيه بيان تلك الأعمال، ويتأكد هذا التأويل بقوله بعد هذه الآية: ﴿فَأَمَّا مَنۡ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ۝٧﴾ [الانشقاق: ٧][1].

فهذا الرازي لم يرجح عود الضمير للأقرب: ﴿رَبِّكَ﴾ وهو ما ترجحه القاعدة، بل ذكر الأقوال دون ترجيح، ولعل ذلك لإمكان حمل الضمير على الجميع فيكون المعنى صحيحاً فإن العبد سيلاقي ربه وعمله، وهذا مضمون قاعدة: (إذا كان في الآية ضمير يحتمل عوده إلى أكثر من مذكور وأمكن الحمل على الجميع حمل عليه)[2].

وقد ترجح قاعدة المبحث ما رجحه الرازي، دون أن يشير إليها، كما في تفسيره لقوله تعالى: ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِي حَآجَّ إِبۡرَٰهِـۧمَ فِي رَبِّهِۦٓ﴾ [البقرة: ٢٥٨].

□ **قال الرازي:** في قوله: ﴿فِي رَبِّهِۦٓ﴾: يحتمل أن يعود إلى إبراهيم.

ويحتمل أن يرجع إلى الطاعن، والأول أظهر كما قال: ﴿وَحَآجَّهُۥ قَوۡمُهُۥۚ قَالَ أَتُحَٰٓجُّوٓنِّي فِي ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: ٨٠]؛ والمعنى: وحاجه قومه في ربه[3].

---

(١) مفاتيح الغيب ٣١/٩٦.

(٢) انظر: الصواعق المرسلة ٤/١٣٧٢ (مرجع سابق)؛ قواعد التفسير ١/٤٠٠ (مرجع سابق).

(٣) مفاتيح الغيب ٧/٢٠.

فالقاعدة هنا ترجح عود الضمير للأقرب وهو: إبراهيم، ولم يستدل بها الرازي.

ولم أجد من المفسرين من ناقش عود الضمير في قوله: ﴿مِّن رَّبِّهِۦ﴾ سوى أبو حيان في تفسيره ورجح ما رجحه الرازي من عود الضمير على إبراهيم عليه السلام(١).

وقد اعتضد ترجيح الرازي السابق بمضمون قاعدة: (عند تعارض الأقوال في معنى الآية يقدم منها ما أيدته آيات أخرى).

وقد يذكر الرازي الأقوال في عود الضمير ولا يرجح شيئاً، وربما ذلك منه لاستواء المرجعين في القبول، والذي يعد مقصداً من مقاصد بلاغة القرآن في ثراء الأسلوب(٢)، كما يقول في تفسيره لقوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِۦ وَٱتَّقَىٰ فَإِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٧٦﴾﴾ [آل عمران: ٧٦].

□ **قال الرازي:** والضمير في ﴿بِعَهْدِهِۦ﴾:

يجوز أن يعود على اسم الله في قوله: ﴿وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ﴾ [آل عمران: ٧٥] ويجوز أن يعود على ﴿مَنْ﴾ لأن العهد مصدر فيضاف إلى المفعول

---

(١) انظر: التسهيل لعلوم التنزيل ١/ ٩٠ (مرجع سابق)؛ الكشاف ١/ ٣٣٤ (مرجع سابق)؛ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ١/ ٣٤٥ (مرجع سابق)؛ تفسير أبي السعود ١/ ٢٥١ (مرجع سابق)؛ تفسير ابن كثير ١/ ٣١٤ (مرجع سابق)؛ تفسير البغوي ١/ ٢٤١ (مرجع سابق)؛ تفسير البيضاوي ١/ ٥٥٩ (مرجع سابق)؛ تفسير الثعالبي ١/ ٢٠٤ (مرجع سابق)؛ تفسير السعدي ص١١١ (مرجع سابق)؛ تفسير السمرقندي ١/ ١٩٦ (مرجع سابق)؛ تفسير السمعاني ١/ ٢٦١ (مرجع سابق)؛ تفسير الصنعاني ١/ ١٠٣ (مرجع سابق)؛ تفسير الطبري ٣/ ٢٣ (مرجع سابق)؛ تفسير القرطبي ٣/ ٢٨٣ (مرجع سابق)؛ تفسير النسفي ١/ ١٢٥ (مرجع سابق)؛ روح المعاني ٣/ ١٥ (مرجع سابق)؛ زاد المسير ١/ ٣٠٧ (مرجع سابق)؛ فتح القدير ١/ ٢٧٧ (مرجع سابق)؛ معاني القرآن ١/ ٢٧٥ (مرجع سابق)؛ أحكام القرآن للجصاص ٢/ ٢٨٨ (مرجع سابق)؛ تفسير ابن زمنين ١/ ٢٥٣ (مرجع سابق)؛ تفسير البحر المحيط ٢/ ٢٩٨ (مرجع سابق)؛ تفسير الثعلبي ٢/ ٢٣٩ (مرجع سابق).

(٢) مرجع الضمير في القرآن الكريم، محمد حسنين صبره، ص٦، ط: دار غريب ـ القاهرة، ٢٠٠١م.

وإلى الفاعل[1].

فالقولان هنا يرجعان إلى معنى واحد؛ لأن أمر الله تعالى بالوفاء مقترن بعهد كل إنسان[2].

ومما يبين استواء المرجعين في القبول واحتمال الضمير لهما عند الرازي، مما يجعله لا يرجح عود الضمير إلى الأقرب لمقتضى القاعدة هنا، ما جاء في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَأَلَّوِ ٱسْتَقَٰمُوا۟ عَلَى ٱلطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَٰهُم مَّآءً غَدَقًا ﴿١٦﴾﴾ [الجن: ١٦].

□ **قال الرازي:** الضمير في قوله: ﴿ٱسْتَقَٰمُوا۟﴾ إلى من يرجع؟ فيه قولان:

قال بعضهم: إلى الجن الذين تقدم ذكرهم ووصفهم؛ أي: هؤلاء القاسطون لو آمنوا لفعلنا بهم كذا وكذا.

وقال آخرون: بل المراد الإنس واحتجوا عليه بوجهين:

الأول: أن الترغيب بالانتفاع بالماء الغدق إنما يليق بالإنس لا بالجن.

والثاني: أن هذه الآية إنما نزلت بعدما حبس الله المطر عن أهل مكة سنين، أقصى ما في الباب أنه لم يتقدم ذكر الإنس ولكنه لما كان ذلك معلوماً جرى مجرى قوله: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ ﴿١﴾﴾ [القدر: ١].

وقال القاضي: الأقرب أن الكل يدخلون فيه.

□ **قال الرازي:** وأقول يمكن أن يحتج لصحة قول القاضي بأنه تعالى لما أثبت حكماً معللاً بعلة وهو الاستقامة وجب أن يعم الحكم بعموم العلة[3].

ويرجح الرازي بمضمون هذه القاعدة بين الأقوال المرجوحة عنده كما

---

(١) مفاتيح الغيب ٨/ ٩١.

(٢) المحرر الوجيز ١/ ٤٥٩ (مرجع سابق). وانظر: من الأمثلة على ذلك في مفاتيح الغيب: ٣/ ٤٧، ٣/ ٥٢، ٣/ ٢٠٢، ٥/ ٢٣، ٥/ ١٥٣، ١٠/ ١١، ١٤/ ١٥٤، ١٥/ ٨٢، ٢٩/ ١٧٣، ٣١/ ٩٦، ٣٢/ ٦٣.

(٣) مفاتيح الغيب ٣٠/ ١٤٢، ومن الأمثلة: ٣١/ ١٥٣.

قال في تفسير قول الله تعالى: ﴿رَّبِّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ٱلرَّحْمَٰنِ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا ﴿٣٧﴾﴾ [النبأ: ٣٧].

▫ **قال الرازي:** الضمير في قوله: ﴿لَا يَمْلِكُونَ﴾ إلى من يرجع؟ فيه ثلاثة أقوال:

الأول: راجع إلى المشركين، يريد لا يخاطب المشركون أما المؤمنون فيشفعون يقبل الله ذلك منهم.

والثاني: راجع إلى المؤمنين، والمعنى: أن المؤمنين لا يملكون أن يخاطبوا الله في أمر من الأمور؛ لأنه لما ثبت أنه عدل لا يجور ثبت أن العقاب الذي أوصله إلى الكفار عدل وأن الثواب الذي أوصله المؤمنين عدل وأنه ما يخسر حقهم فبأي سبب يخاطبونه.

▫ **قال الرازي:** وهذا القول أقرب من الأول؛ لأن الذي جرى قبل هذه الآية ذكر المؤمنين لا ذكر الكفار.

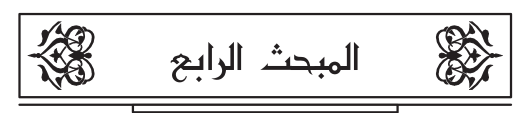
والثالث: أنه ضمير لأهل السمٰوات والأرض، وهذا هو الصواب فإن أحداً من المخلوقين لا يملك مخاطبة الله ومكالمته، وأما الشفاعات الواقعة بإذنه فغير واردة[1].

وقد تبين بعد البحث في ترجيحات الرازي في تفسيره في ضوء قاعدة الترجيح: (الأصل إعادة الضمير إلى أقرب مذكور، ما لم يرد دليل بخلافه) أنه نص على هذه القاعدة في تفسيره، وربما رجح بمضمون ما ترجحه دون أن ينص عليها، واستحضر القاعدة وما نازعها من قواعد أخرى وأشار إلى ترتيبها بين مثيلاتها عنده، ويذكر ما يعضدها من قواعد أخرى، وقد يغفل الرازي الإشارة إلى هذه القاعدة مع كونها ترجح ما ذهب إليه، وقد يغفلها فيرجح غير ما تدل عليه، وما يُظهر عناية الرازي بهذه القاعدة استحضاره الإشكالات الواردة عند العمل بمضمونها والجواب عنها، ومن أثر هذه القاعدة عند الرازي: تنقيته ما لحق بتفسير بعض الآيات من أقوال دخيلة، ونجد استعماله

---

(١) مفاتيح الغيب ٣١/ ٢١.

لها وترجيحه بها في المسائل الفقهية وإن كانت لغير مذهبه الفقهي الشافعي، هذا الصنيع من الرازي يدل على تجرده في استعمال هذه القاعدة، وترجيحه وفق ما تقتضيه بعيداً عن التعصب المذهبي، وقد يسعى للتوفيق بين ما ترجحه قاعدة المبحث بمضمونها، وبين مذهبه الفقهي الشافعي.



المبحث الرابع

قاعدة:

توحيد مرجع الضمائر في السياق الواحد أولى من تفريقها

التعريف بالقاعدة:

إذا تعاقبت ضمائر متعددة في سياق واحد، واحتمل في مرجعها أقوالاً متعددة، فتوحيد مرجعها[1]، وعدم تشتيته، هو الأصل والأولى[2] من عودها على مختلف، لئلا يتنافر عليك النظم، ويتشعب المعنى[3]، وليتسق السياق، ويظهر قوة الإعجاز[4].

ولا يلزم من تعاقب الضمائر، عودها إلى شيء واحد، بل الأمر فيه موقوف على الدليل[5]، وتفكيك الضمائر ليس بممنوع مطلقاً بل هو جائز عند قوة القرينة وظهور الدلالة عليه[6]، فقد تنفك الضمائر إذا قام الدليل عليه[7]، فتفريق الضمائر المتعاقبة على الأشياء المختلفة إذا دل الدليل عليه ليس ببدع في القرآن[8].

وقال في الكليات[9]: والأصل توافق الضمائر في المرجع حذر التشتت،

---

(١) قواعد الترجيح عند المفسرين ٢/٦١٣ (مرجع سابق).

(٢) البرهان للزركشي ٤/ ٣٥ (مرجع سابق)؛ قواعد التفسير ١/ ٤١٤ (مرجع سابق).

(٣) المحرر الوجيز ٥/٨ (مرجع سابق).

(٤) الكشاف ٣/ ٦٤ (مرجع سابق).

(٥) مفاتيح الغيب ١٩/ ١٣٠؛ أنوار التنزيل ٣/ ٣٦٣ (مرجع سابق).

(٦) روح المعاني ١٠/ ١٣٠ (مرجع سابق).

(٧) روح المعاني ٨/١٤٦ (مرجع سابق).

(٨) روح المعاني ١٤/١٨ (مرجع سابق)؛ مفاتيح الغيب ١٩/ ١٣٠.

(٩) الكليات ص٥٦٩ (مرجع سابق).

وقد يخالف بين الضمائر حذراً من التنافر، وتفكيك الضمائر إنما يكون مخلاً بحسن النظام إذا كان كل منها راجع إلى غير ما يرجع إليه الباقي أو يرجع ما في الوسط منها إلى غير ما يرجع إليه ما في الطرفين فلا بد من صون الكلام الفصيح عنه.

وأما التفكيك الذي لا يفضي إليه كما إذا رجع الأول أو الآخر منها إلى غير ما يرجع إليه الباقي كالذي وقع في آية الوصية وهي قوله تعالى: ﴿فَمَنۢ بَدَّلَهُۥ بَعۡدَمَا سَمِعَهُۥ فَإِنَّمَآ إِثۡمُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُۥٓۚ﴾ [البقرة: ١٨١] فلا يكون في شيء من الإخلال.

ونجد مثال ما تقدم في تفسير الرازي من تفكيك الضمائر لامتناع توحيد مرجعها إلى شيء واحد، في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَأۡتِيهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا كَانُواْ بِهِۦ يَسۡتَهۡزِءُونَ ۝١١ كَذَٰلِكَ نَسۡلُكُهُۥ فِي قُلُوبِ ٱلۡمُجۡرِمِينَ ۝١٢ لَا يُؤۡمِنُونَ بِهِۦۖ وَقَدۡ خَلَتۡ سُنَّةُ ٱلۡأَوَّلِينَ ۝١٣﴾ [الحجر: ١١ ـ ١٣].

□ **قال الرازي:** قالت المعتزلة: فنقول التأويل الصحيح أن الضمير في قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ نَسۡلُكُهُۥ﴾ عائد إلى الذكر، الذي هو القرآن فإنه تعالى قال قبل هذه الآية: ﴿إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ﴾ وقال بعده: ﴿كَذَٰلِكَ نَسۡلُكُهُۥ﴾؛ أي: هكذا نسلك القرآن في قلوب المجرمين، والمراد من هذا السلك هو أنه تعالى يسمعهم هذا القرآن ويخلق في قلوبهم حفظ هذا القرآن، ويخلق فيها العلم بمعانيه، وبين أنهم لجهلهم وإصرارهم لا يؤمنون به مع هذه الأحوال عناداً وجهلاً فكان هذا موجباً للحوق الذم الشديد بهم، ويدل على صحة هذا التأويل وجهان:

الأول: أن الضمير في قوله: ﴿لَا يُؤۡمِنُونَ بِهِۦ﴾ عائد إلى القرآن بالإجماع، فوجب أن يكون الضمير في قوله: ﴿كَذَٰلِكَ نَسۡلُكُهُۥ﴾ عائداً إليه أيضاً لأنهما ضميران متعاقبان فيجب عودهما إلى شيء واحد... **الثاني**...

□ **قال الرازي: والجواب**: لا يجوز أن يكون الضمير في قوله: ﴿نَسۡلُكُهُۥ﴾ عائداً على الذكر، ويدل عليه وجوه: ـ وذكر منها ـ:

أن قوله: ﴿إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ﴾ [الحجر: ٩] بعيد وقوله: ﴿يَسۡتَهۡزِءُونَ﴾ قريب، وعود الضمير إلى أقرب المذكورات هو الواجب.

ـ ثم قال ـ:

مقتضى الدليل عود الضمير إلى أقرب المذكورات، ولا مانع من اعتبار هذا الدليل في الضمير الأول وحصل المانع من اعتباره في الضمير الثاني، فلا جرم، قلنا: الضمير الأول عائد إلى الاستهزاء، والضمير الثاني عائد إلى الذكر، وتفريق الضمائر المتعاقبة على الأشياء المختلفة ليس بقليل في القرآن، أليس أن الجبائي والكعبي والقاضي قالوا: في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا ۖ فَلَمَّا تَغَشَّىٰهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِۦ ۖ فَلَمَّآ أَثْقَلَت دَّعَوَا ٱللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ ءَاتَيْتَنَا صَٰلِحًا لَّنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿١٨٩﴾ فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحًا جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَا ۚ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿١٩٠﴾﴾ [الأعراف: ١٨٩ ـ ١٩٠]، فقالوا: هذه الضمائر من أول الآية إلى قوله: ﴿جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ﴾ عائدة إلى آدم وحواء، وأما في قوله: ﴿جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَا ۚ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ عائدة إلى غيرهما، فهذا ما اتفقوا عليه في تفاسيرهم وإذا ثبت هذا ظهر أنه لا يلزم من تعاقب الضمائر عودها إلى شيء واحد بل الأمر فيه موقوف على الدليل، فكذا هاهنا، والله أعلم[(١)].

ومما يبين أن تفكيك الضمائر يكون عند الضرورة ما جاء في تفسير الرازي عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا تَسْعَىٰ ﴿١٥﴾ فَلَا يَصُدَّنَّكَ عَنْهَا مَن لَّا يُؤْمِنُ بِهَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ فَتَرْدَىٰ ﴿١٦﴾﴾ [طه: ١٥، ١٦].

□ **قال الرازي:** في هذين الضميرين (عنها، بها) وجهان:

أحدهما: ﴿فَلَا يَصُدَّنَّكَ عَنْهَا﴾؛ أي: عن الصلاة التي أمرتك بها ﴿مَن لَّا يُؤْمِنُ بِهَا﴾؛ أي: بالساعة، فالضمير الأول عائد إلى الصلاة، والثاني: إلى الساعة، ومثل هذا جائز في اللغة، فالعرب تلف الخبرين، ثم ترمي بجوابهما جملة ليرد السامع إلى كل خبر حقه.

وثانيهما: ﴿فَلَا يَصُدَّنَّكَ﴾ عن الساعة؛ أي: عن الإيمان بمجيئها ﴿مَن لَّا يُؤْمِنُ بِهَا﴾ فالضميران عائدان إلى يوم القيامة.

---

(١) مفاتيح الغيب ١٩/ ١٢٩.

قال القاضي: وهذا أولى؛ لأن الضمير يجب عوده إلى أقرب المذكورين وهاهنا الأقرب هو الساعة، . . . ـ وعلى القول الأول ـ فإنما يصار إليه عند الضرورة ولا ضرورة هاهنا[1].

واعتمد هذه القاعدة وقررها ورجح بها بين الأقوال المختلفة في التفسير كثير من المفسرين[2]، منهم: ابن العربي، قال في معرض ترجيحه: واتفق الناس على الأول وهو الصحيح؛ لأن الضمائر واحدة[3].

ومنهم القرطبي، فقد رجح بمضمون هذه القاعدة بين الأقوال المختلفة في تفسير الآية فقال: والأول أظهر فإن الضمائر واحدة وهي بجملتها للأزواج[4]. وقال في موضع آخر: وهو الظاهر من الضمائر[5].

ومنهم: الزمخشري، فقد رجح بمضمون هذه القاعدة، فقال: حتى لا تفرق الضمائر فيتنافر عليك النظم الذي هو أم إعجاز القرآن والقانون الذي وقع عليه التحدي ومراعاته أهم ما يجب على المفسر[6]، وقال في موضع آخر: ومن فرق الضمائر فقد أبعد[7].

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٢/ ٢٠.

(٢) ومن غير المفسرين من ذكر ما يدل على اعتماده هذه القاعدة؛ كالفقهاء، قال في: حواشي الشرواني على تحفة المحتاج، دار النشر: دار الفكر ـ بيروت، ١/ ٣٢٦: والأصل عدم تشتيت الضمائر. وقال في موضع آخر ٤/ ١٠٦: لا تخلو عن شيء لما فيها من تشتيت الضمائر؛ وفي حاشية ابن عابدين ٢/ ٤٠٢ (مرجع سابق) قال: وهو الأولى لتتفق الأفعال وتنتظم الضمائر في سلك واحد. ومن المحدثين، قال ابن حجر في فتح الباري (مرجع سابق) ١/ ٣٣١:
فيلزم منه اختلاف الضمائر وهو على خلاف الأصل. وانظر: طريق الهجرتين وباب السعادتين ص٣٠٦ لابن القيم، دار النشر: دار ابن القيم ـ الدمام، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م، الطبعة الثانية، تحقيق: عمر بن محمود أبو عمر، تيسير العزيز الحميد شرح كتاب التوحيد ص٢٢٦ (مرجع سابق).

(٣) أحكام القرآن لابن العربي ١/ ٤١٣ (مرجع سابق).

(٤) الجامع لأحكام القرآن ٥/ ٢٣ (مرجع سابق).

(٥) المرجع السابق ٧/ ٣٠٧.

(٦) الكشاف ٣/ ٦٤ (مرجع سابق).

(٧) الكشاف ٤/ ٣٣٧ (مرجع سابق).

ومنهم: ابن عطية، قال: والقول الأول أصوب وتؤيده الضمائر[1]، وقال في موضع آخر: وهذا غير قوي؛ لأنه يفرق الضمائر ويشعب المعنى[2].

ومنهم: الكلبي، قال في معرض تضعيفه لأحد الأقوال في التفسير المخالفة لهذه القاعدة: قول ضعيف؛ لأن الضمائر التي بعده تعود على العبد باتفاق[3]. وقال في موضع آخر: الأول أليق بما قبله من الضمائر[4].

ومنهم: البيضاوي، قال في معرض ترجيحه لأحد الأقوال في تفسيره: والأولى أن تجعل الضمائر كلها لموسى مراعاة للنظم[5].

ومنهم: الثعالبي، قال: والظاهر أن الضمير في قتلوه عائد إلى عيسى لتتحد الضمائر[6].

ومنهم: النسفي، فقد ذكر أن من فرق الضمائر فقد أبعد[7].

وقال ابن القيم: ويؤيد هذا القول سياق الضمائر[8].

وكذلك الزركشي، قال: إذا اجتمع ضمائر فحيث أمكن عودها لواحد فهو أولى من عودها لمختلف[9].

وقال في موضع آخر: ويرجحه أن اتفاق الضمائر أولى من تخالفها[10].

وقال السيوطي مقرراً هذه القاعدة: الأصل توافق الضمائر في المرجع حذراً من التشتيت[11].

---

(١) المحرر الوجيز ٢/ ٤٦٨ (مرجع سابق).
(٢) المحرر الوجيز ٥/ ٨ (مرجع سابق).
(٣) التسهيل ٢/ ١٣٢ (مرجع سابق).
(٤) التسهيل ٣/ ١٥٩ (مرجع سابق).
(٥) أنوار التنزيل ٤/ ٤٩ (مرجع سابق).
(٦) الجواهر الحسان ١/ ٤٣١ (مرجع سابق).
(٧) تفسير النسفي ٤/ ١٥٣ (مرجع سابق).
(٨) التبيان في أقسام القرآن ١/ ٥١ (مرجع سابق).
(٩) البرهان ٤/ ٣٥ (مرجع سابق).
(١٠) المرجع السابق ٤/ ٢٦.
(١١) الإتقان ١/ ٥٥٠ (مرجع سابق).

ومنهم: الشوكاني، فقد رجح بمضمون هذه القاعدة[١]، وضعف القول لمخالفة هذه القاعدة فقال: ولا يخفى ما في هذا من تفكيك النظم وعود الضمائر الجارية في الكلام على نمط واحد إلى طائفتين مختلفتين[٢].

ومنهم: الألوسي، فقد رجح بهذه القاعدة في مواطن من تفسيره، وإن رجح خلاف ما تدل عليه أورد ما يدل على أنها كانت حاضرة عنده، كقوله: وانفكاك الضمائر لا بأس به إذا قام الدليل عليه[٣]، وقال في موضع آخر: وتفكيك الضمائر ليس بممنوع مطلقاً بل هو جائز عند قوة القرينة وظهور الدلالة عليه[٤]، يوضعف القول لمخالفته مضمون هذه القاعدة فيقول: وفيه أنه مخالف للسياق ومستلزم تفكيك الضمائر[٥].

ومنهم: الشنقيطي، قال في تفسير قوله تعالى: ﴿كَلَّاۚ سَيَكۡفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمۡ وَيَكُونُونَ عَلَيۡهِمۡ ضِدًّا ۝٨٢﴾ [مريم: ٨٢]: والقرينة المرجحة ـ للوجه الأول ـ أن الضمير في قوله: ﴿وَيَكُونُونَ﴾ راجع للمعبودات، وعليه فرجوع الضمير في: ﴿يَكۡفُرُونَ﴾ للمعبودات أظهر لانسجام الضمائر بعضها مع بعض.

أما ـ على القول الثاني ـ فإنه يكون ضمير: ﴿يَكۡفُرُونَ﴾ للعابدين، وضمير: ﴿يَكُونُونَ﴾ للمعبودين، وتفريق الضمائر خلاف الظاهر والعلم عند الله تعالى[٦].

مما تقدم تبين موقف المفسرين من هذه القاعدة وأنهم قرروها ورجحوا بها بين الأقوال المختلفة في كتبهم في التفسير، على اختلاف مناهجهم من كتب صنفت ضمن كتب التفسير بالرأي، وأخرى بالأثر.

وفي المثال التالي يتبين لنا استعمال الرازي لهذه القاعدة ونصه عليها في

---

(١) فتح القدير ١/ ٤٢٢ (مرجع سابق).
(٢) فتح القدير ٢/ ٢٩٧ (مرجع سابق).
(٣) روح المعاني ٨/ ١٤٦ (مرجع سابق).
(٤) روح المعاني ١٠/ ١٣٠ (مرجع سابق).
(٥) روح المعاني ١٢/ ٣٢ (مرجع سابق). وانظر: ١٤/ ١٨، ١٤/ ٢٣، ٢٣/ ٥٢، ٢٣/ ١٩٧، ٢/ ٩٦.
(٦) أضواء البيان ٣/ ٥١٠ (مرجع سابق). وانظر أمثلة أخرى: ٤/ ٩، ٧/ ١٢٩.

تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِى ٱلْفُلْكِ ٱلْمَشْحُونِ ۝٤١ وَخَلَقْنَا لَهُم مِّن مِّثْلِهِۦ مَا يَرْكَبُونَ ۝٤٢﴾ [يس: ٤١، ٤٢].

□ **قال الرازي:** في قوله تعالى: ﴿وَخَلَقْنَا لَهُم مِّن مِّثْلِهِۦ مَا يَرْكَبُونَ ۝٤٢﴾ فقوله: ﴿لَهُمْ﴾ يحتمل أن يكون عائداً إلى الذرية؛ أي: حملنا ذريتهم وخلقنا للمحمولين ما يركبون.

ويحتمل أن يكون عائداً إلى العباد الذين عاد إليهم قوله: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمْ﴾ وهو الحق؛ لأن الظاهر عود الضمائر إلى شيء واحد[1].

وربما نازعت هذه القاعدة في المثال الواحد قواعد أخرى، ففي المثال التالي تتنازع فيه عدة قواعد مع قاعدة المبحث هنا، فأيهما يقدم الرازي؟

□ **قال الرازي:** في تفسير قوله تعالى: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِمَا لَا يَعْلَمُونَ نَصِيبًا مِّمَّا رَزَقْنَـٰهُمْ ۗ تَٱللَّهِ لَتُسْـَٔلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَفْتَرُونَ ۝٥٦﴾ [النحل: ٥٦] الضمير في قوله: ﴿لِمَا لَا يَعْلَمُونَ﴾ إلى ماذا يعود؟

فيه قولان:

الأول: أنه عائد إلى المشركين المذكورين في قوله: ﴿إِذَا فَرِيقٌ مِّنكُم بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ﴾ [النحل: ٥٤]، والمعنى: أن المشركين لا يعلمون.

والثاني: أنه عائد إلى الأصنام؛ أي: لا يعلم الأصنام ما يفعل عبادها.

قال بعضهم: الأول أولى لوجوه:

أحدها: أن نفي العلم عن الحي حقيقة وعن الجماد مجاز.

وثانيها: أن الضمير في قوله: ﴿وَيَجْعَلُونَ﴾ عائد إلى المشركين، فكذلك في قوله: ﴿لِمَا لَا يَعْلَمُونَ﴾ يجب أن يكون عائد إليهم.

وثالثها: أن قوله: ﴿لِمَا لَا يَعْلَمُونَ﴾ جمع بالواو والنون وهو بالعقلاء أليق منه بالأصنام التي هي جمادات.

ومنهم: من قال: بل القول الثاني أولى لوجوه:

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٦/ ٧١.

الأول: أنا إذا قلنا: إنه عائد إلى المشركين افتقرنا إلى إضمار فإن التقدير ويجعلون لما لا يعلمون إلهاً أو لما لا يعلمون كونه نافعاً ضاراً، وإذا قلنا: إنه عائد إلى الأصنام لم نفتقر إلى الإضمار؛ لأن التقدير ويجعلون لما لا علم لها ولا فهم.

والثاني: أنه لو كان العلم مضافاً إلى المشركين لفسد المعنى؛ لأن من المحال أن يجعلوا نصيباً من رزقهم لما لا يعلمونه، فهذا ما قيل في ترجيح أحد هذين القولين على الآخر.

□ **قال الرازي:** واعلم أنا إذا قلنا بالقول الأول افتقرنا فيه إلى الإضمار وذلك يحتمل وجوهاً:

أحدها: ويجعلون لما لا يعلمون له حقاً ولا يعلمون في طاعته نفعاً ولا في الإعراض عنه ضرراً، قال مجاهد: يعلمون أن الله خلقهم ويضرهم وينفعهم ثم يجعلون لما لا يعلمون أنه ينفعهم ويضرهم نصيباً.

وثانيها: ويجعلون لما لا يعلمون إلٰهيتها.

وثالثها: ويجعلون لما لا يعلمون السبب في صيرورتها معبودة.

ورابعها: المراد استحقار الأصنام حتى كأنها لقلتها لا تعلم[(١)].

ذكر الرازي في المثال السابق القول الأول، ومن حججه: أن نفي العلم عن الحي حقيقة وعن الجماد مجاز، وهذا ترجيح بمضمون قاعدة: (يجب حمل نصوص الوحي على الحقيقة)[(٢)] كذلك أن الضمير في قوله: ﴿وَيَجۡعَلُونَ﴾ عائد إلى المشركين فكذلك في قوله: ﴿لِمَا لَا يَعۡلَمُونَ﴾ يجب أن يكون عائد

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٠/ ٤٣.

(٢) قال الرازي في مفاتيح الغيب ١/ ١٥٨: أجمعوا على أنه متى تعذر العمل بالحقيقة وحصل للحقيقة مجازان: **أحدهما**: أقرب إلى الحقيقة، **والثاني**: أبعد، فإنه يجب حمل اللفظ على المجاز الأقرب. وانظر: التمهيد ٥/ ١٦ (مرجع سابق)؛ الجامع للقرطبي ٢٠/ ١١١ (مرجع سابق)؛ أحكام القرآن لابن العربي ٤/ ٤١٣ (مرجع سابق)؛ المجموع للنووي ٢/ ٥٤ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح للحربي ٢/ ٣٨٧ (مرجع سابق).

إليهم. وهذا ما تدل عليه قاعدة توحيد الضمائر في السياق الواحد.

وذكر القول الثاني ومن حججه: أنا إذا قلنا: إنه عائد إلى المشركين افتقرنا إلى إضمار فإن التقدير ويجعلون لما لا يعلمون إلٰهاً أو لما لا يعلمون كونه نافعاً ضاراً وإذا قلنا: إنه عائد إلى الأصنام لم نفتقر إلى الإضمار؛ لأن التقدير ويجعلون لما لا علم لها ولا فهم، وهذا ما تدل عليه قاعدة: (القول بالاستقلال مقدم على القول بالإضمار)[1].

وكذلك أنه لو كان العلم مضافاً إلى المشركين لفسد المعنى؛ لأن من المحال أن يجعلوا نصيباً من رزقهم لما لا يعلمونه؛ وهذا ترجيح بقاعدة السياق.

فالحاصل أن القول الأول ترجحه قاعدة الحقيقة، وقاعدة اتساق الضمائر، والقول الثاني: ترجحه قاعدة الاستقلال، وقاعدة السياق، ولم يرجح الرازي شيئاً، واكتفى بذكر الأقوال والحجج لكل قول، وربما كان ذلك منه؛ لأن الأقوال عنده محتملة، ولكل قول ما يؤيده.

وقد تنازع هذه القاعدة قاعدة عود الضمير إلى أقرب مذكور، فأيهما يقدم الرازي؟

□ **قال الرازي**: في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لِرَبِّهِۦ لَكَنُودٌ ۝٦ وَإِنَّهُۥ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ ۝٧ وَإِنَّهُۥ لِحُبِّ ٱلْخَيْرِ لَشَدِيدٌ ۝٨﴾ [العاديات: ٦ ـ ٨] من الأمور التي أقسم الله عليها قوله: ﴿وَإِنَّهُۥ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ ۝٧﴾ وفيه قولان: (في مرجع الضمير):

أحدهما: أن الإنسان على ذلك؛ أي: على كنوده لشهيد، يشهد على نفسه بذلك؛ إما لأنه أمر ظاهر لا يمكنه أن يجحده، أو لأنه يشهد على نفسه بذلك في الآخرة ويعترف بذنوبه.

القول الثاني: المراد وإن الله على ذلك لشهيد، قالوا: وهذا أولى؛ لأن

---

(١) انظر: البحر المحيط لأبي حيان ١/١٥٩ (مرجع سابق)؛ البرهان للزركشي ٣/١١ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح للحربي ٢/٤٢١ (مرجع سابق).

الضمير عائد إلى أقرب المذكورات، والأقرب هاهنا هو لفظ الرب تعالى، ويكون ذلك كالوعيد والزجر له عن المعاصي من حيث إنه يحصي عليه أعماله.

وأما الناصرون للقول الأول فقالوا: إن قوله بعد ذلك: ﴿وَإِنَّهُۥ لِحُبِّ ٱلْخَيْرِ لَشَدِيدٌ ۝٨﴾، الضمير فيه عائد إلى الإنسان فيجب أن يكون الضمير في الآية التي قبله عائداً إلى الإنسان ليكون النظم أحسن[1].

ظهر في المثال السابق تنازع قاعدة عود الضمير للأقرب في ترجيحها عود الضمير للإنسان، مع قاعدة توحيد مرجع الضمائر في ترجيحها عود الضمير لله تعالى، ولم يرجح الرازي شيئاً، ولا شك أن عود الضمير للأقرب يكون إذا لم يوجد دليل على عود الضمير للأبعد، ومن الأدلة على عوده إلى البعيد سياق الجمل فهي تدل على ترجيح مرجع الضمير، فقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لِحُبِّ ٱلْخَيْرِ لَشَدِيدٌ ۝٨﴾ الضمير عائد فيه إلى الإنسان، فيجب أن يكون الضمير قبله عائداً إلى الإنسان، وهذا الدليل هو مضمون قاعدة: (إعادة الضمير إلى المحدث عنه أولى من إعادته إلى غيره)، وقاعدة: (توحيد مرجع الضمائر في السياق الواحد أولى من تفريقها).

في ضوء ما تقدم يتبين أن من الأدلة على عود الضمير للأبعد توحيد مرجع الضمائر، وهو مضمون قاعدة المبحث هنا، مما يدل على أن قاعدة عود الضمير لا تقدم على قاعدتنا هنا، والرازي لم يقدم شيئاً على آخر.

وفي مثال آخر تنازعته قاعدة عود الضمير للأقرب وقاعدة اتساق الضمائر، نرى الرازي يذهب إلى القول بما ترجحه قاعدة عود الضمير إلى الأقرب وإن تفككت الضمائر، مجيباً على الإشكال الوارد في تفكيكها، حيث قال في تفسير قول الله تعالى: ﴿إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ ٱللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ثَانِىَ ٱثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِى ٱلْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا ۖ فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُۥ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ

---

(١) مفاتيح الغيب ٣٢/ ٦٤.

﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱلسُّفۡلَىٰۗ وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِيَ ٱلۡعُلۡيَاۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ٤٠﴾
[التوبة: ٤٠].

□ **قال الرازي:** قوله: ﴿فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَيۡهِ﴾ ومن قال الضمير في قوله: ﴿عَلَيۡهِ﴾ عائداً إلى الرسول فهذا باطل لوجوه:

الوجه الأول: أن الضمير يجب عوده إلى أقرب المذكورات وأقرب المذكورات المتقدمة في هذه الآية هو أبو بكر؛ لأنه تعالى قال: ﴿إِذۡ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ﴾ والتقدير: إذ يقول محمد لصاحبه أبي بكر لا تحزن، وعلى هذا التقدير فأقرب المذكورات السابقة هو أبو بكر فوجب عود الضمير إليه.

والوجه الثاني: أن الحزن والخوف كان حاصلاً لأبي بكر لا للرسول عليه الصلاة والسلام فإنه عليه السلام كان آمناً ساكن القلب بما وعده أن ينصره على قريش، فلما قال لأبي بكر: لا تحزن صار آمناً، فصرف السكينة إلى أبي بكر ليصير ذلك سبباً لزوال خوفه أولى من صرفها إلى الرسول ﷺ، مع أنه قبل ذلك ساكن القلب قوي النفس.

والوجه الثالث: أنه لو كان المراد إنزال السكينة على الرسول لوجب أن يقال: إن الرسول كان قبل ذلك خائفاً، ولو كان الأمر كذلك لما أمكنه أن يقول لأبي بكر: لا تحزن إن الله معنا فمن كان خائفاً كيف يمكنه أن يزيل الخوف عن قلب غيره، ولو كان الأمر على ما قالوه لوجب أن يقال: فأنزل الله سكينته عليه فقال لصاحبه لا تحزن، ولما لم يكن كذلك بل ذكر أولاً أنه عليه الصلاة والسلام قال لصاحبه: لا تحزن، ثم ذكر بفاء التعقيب نزول السكينة وهو قوله: ﴿فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَيۡهِ﴾ علمنا أن نزول هذه السكينة مسبوق بحصول السكينة في قلب الرسول عليه الصلاة والسلام، ومتى كان الأمر كذلك وجب أن تكون هذه السكينة نازلة على قلب أبي بكر.

ومن يرى عود الضمير على الرسول ﷺ احتج باتساق الضمائر وبأنها بعد ضمير ﴿عَلَيۡهِ﴾ والذي هو موضع النزاع، تعود للنبي ﷺ، فقال:

فإن قيل: وجب أن يكون قوله: ﴿فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَيۡهِ﴾ المراد منه: أنه أنزل سكينته على قلب الرسول والدليل عليه أنه عطف عليه قوله:

﴿وَأَيَّدَهُۥ﴾ بجنود لم تروها، وهذا لا يليق إلا بالرسول، والمعطوف يجب كونه مشاركاً للمعطوف عليه، فلما كان هذا المعطوف عائداً إلى الرسول وجب في المعطوف عليه أن يكون عائداً إلى الرسول.

قلنا: هذا ضعيف؛ لأن قوله: ﴿وَأَيَّدَهُۥ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا﴾ إشارة إلى قصة بدر، وهو معطوف على قوله: ﴿فَقَدْ نَصَرَهُ ٱللَّهُ﴾ وتقدير الآية: إلا تنصروه فقد نصره الله في واقعة الغار إذ يقول لصاحبه: لا تحزن إن الله معنا فأنزل الله سكينته عليه وأيده بجنود لم تروها في واقعة بدر وإذا كان الأمر كذلك فقد سقط هذا السؤال[١].

يظهر من كلام الرازي السابق أنه رجح عود الضمير إلى أبي بكر رضي الله عنه، محتجاً بما تضمنته قاعدة عود الضمير للأقرب، وبالسياق، مجيباً على من أعاد الضمير إلى الرسول ﷺ لتتسق الضمائر بعده.

ولا شك أن الضمير بعد قوله: ﴿عَلَيْهِ﴾ وهو ﴿وَأَيَّدَهُۥ﴾ يعود على الرسول ﷺ، مما يضعف[٢] القول بعود الضمير ﴿عَلَيْهِ﴾ على أبي بكر، لتتفق الضمائر كلها على الرسول ﷺ.

وأما استدلال الرازي بالسياق على عود الضمير على أبي بكر رضي الله عنه بأنه لو كان المراد إنزال السكينة على الرسول لوجب أن يقال: إن الرسول كان قبل ذلك خائفاً ولو كان الأمر كذلك لما أمكنه أن يقول لأبي بكر: لا تحزن إن الله معنا فمن كان خائفاً كيف يمكنه أن يزيل الخوف عن قلب غيره ولو كان الأمر على ما قالوه لوجب أن يقال: فأنزل الله سكينته عليه فقال لصاحبه: لا تحزن.

فالجواب: ليست السكينة مجرد سكون النفس والجأش، فقد تكون ما ينزله الله على أنبيائه من الحياطة لهم والخصائص التي لا تصلح إلا لهم كقوله تعالى: ﴿فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة: ٢٤٨] ويحتمل أن يكون قوله: ﴿فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ﴾ إلى آخر الآية يراد به ما صنعه الله لنبيه إلى وقت تبوك

---

(١) مفاتيح الغيب ١٦/٥٣، ٥٤.

(٢) التسهيل لعلوم التنزيل ٢/٧٦ (مرجع سابق).

من الظهور والفتوح لا أن تكون هذه الآية تختص بقصة الغار والنجاة إلى المدينة فعلى هذا تكون الجنود الملائكة النازلين ببدر وحنين[1].

ثم إن إنزال السكينة هنا عليه ﷺ لا ينافي تجدد سكينة خاصة بتلك الحال ولهذا قال: ﴿وَأَيَّدَهُۥ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا﴾؛ أي: الملائكة[2]، ولا يلزم أن يكون لدفع الانزعاج بل قد يكون لرفعته ونصره ﷺ[3].

فالذي يؤيد كون الضمير في ﴿عَلَيْهِ﴾ للنبي ﷺ ـ وهو قول الجمهور[4] ـ الضمير في ﴿وَأَيَّدَهُۥ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا﴾ فإنه للنبي ﷺ؛ لأنه المؤيد بهذه الجنود التي هي الملائكة[5].

تبين مما سبق أن الرازي قدم عند تنازع المثال الواحد قاعدة عود الضمير للأقرب مع قاعدة توحيد مرجع الضمائر، قدم ما ترجحه قاعدة عود الضمير للأقرب، مجيباً على الدليل الصارف على عود الضمير للأقرب من سياق الجمل الذي هو مضمون قاعدة توحيد مرجع الضمائر، معضداً ترجيحه بدلالة السياق وفق ما يراه هو.

يمكن القول إن المعنى المناسب الذي يراه الرازي هو الذي يتحكم بالموضوع وما القواعد إلا وسائل، فالمهم عنده المعنى ولهذا أحياناً يقدم قاعدة ويؤخر أخرى فليس عنده نظام يجعل قاعدة مقدمة على أخرى باطراد.

وقد يرجح الرازي ما ترجحه هذه القاعدة دون أن يشير إليها أو يذكر سبب الترجيح، كما قال في تفسير قول الله تعالى: ﴿لِّتُؤْمِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴿٩﴾﴾ [الفتح: ٩].

□ **قال الرازي:** الكنايات المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ

---

(١) المحرر الوجيز ٣/ ٣٦ (مرجع سابق).

(٢) تفسير القرآن العظيم ٢/ ٣٥٩ (مرجع سابق).

(٣) روح المعاني ١٠/ ٩٨ (مرجع سابق).

(٤) المحرر الوجيز ٣/ ٣٦ (مرجع سابق).

(٥) فتح القدير ٢/ ٣٦٢ (مرجع سابق).

﴿وَتُسَبِّحُوهُ﴾ راجعة إلى الله تعالى أو إلى الرسول عليه الصلاة والسلام، والأصح هو الأول[1].

وقد اختلف العلماء في عود الضمائر هنا على قولين:

الأول: وتعزروه؛ أي: تنصروه، والضمير لله ﷻ، ونصرته سبحانه بنصرة دينه ورسوله ﷺ، وتوقروه؛ أي: تعظموه كما قال قتادة وغيره والضمير له تعالى أيضاً.

القول الثاني: وقيل: كلا الضميرين للرسول ﷺ.

كما يتعين عند الكل كون الضمير في قوله تعالى: ﴿وَتُسَبِّحُوهُ﴾ لله سبحانه وتعالى.

ولا يخفى أن الأولى كون الضميرين فيما تقدم لله تعالى؛ أيضاً لئلا يلزم فك الضمائر من غير ضرورة[2]، فقاعدة المبحث هنا ترجح عود الضمائر لله تعالى، كما رجح الرازي غير أنه لم يشر إلى هذه القاعدة[3].

ويظهر اهتمام وعناية الرازي بالقول الذي يوحد مرجع الضمائر، حين يذكر الأقوال المختلفة في مرجع الضمائر، مناقشاً من أعادها على شيء واحد، لأهمية هذا القول، دون من فرقها، كما في تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ ﴿٣١﴾ فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَن ذِكْرِ رَبِّي حَتَّىٰ تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ ﴿٣٢﴾ رُدُّوهَا عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ ﴿٣٣﴾﴾ [ص: ٣١ ـ ٣٣].

□ **قال الرازي:** الضمير في قوله: ﴿حَتَّىٰ تَوَارَتْ﴾ وفي قوله: ﴿رُدُّوهَا﴾: يحتمل أن يكون كل واحد منهما عائداً إلى الشمس؛ لأنه جرى ذلك ما له تعلق بها وهو العشي، ويحتمل أن يكون كل واحد منهما عائداً إلى الصافنات، ويحتمل أن يكون الأول متعلقاً بالشمس والثاني بالصافنات، ويحتمل أن يكون بالعكس من ذلك.

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٨/ ٧٥.

(٢) روح المعاني ٢٦/ ٩٦ (مرجع سابق) قال الزمخشري: والضمائر لله ﷻ والمراد: بتعزيز الله تعزيز دينه ورسوله ﷺ ومن فرق الضمائر فقد أبعد؛ الكشاف ٤/ ٣٣٧ (مرجع سابق).

(٣) مفاتيح الغيب ٢٨/ ٧٥.

فهذه احتمالات أربعة لا مزيد عليها.

فالأول: أن يعود الضميران معاً إلى الصافنات كأنه قال: حتى توارت الصافنات بالحجاب ردوا الصافنات علي.

والاحتمال الثاني: أن يكون الضميران معاً عائدين إلى الشمس كأنه قال: حتى توارت الشمس بالحجاب ردوا الشمس. . .

□ **قال الرازي:** وهذا الاحتمال عندي بعيد والذي يدل عليه وجوه:

الأول: أن الصافنات مذكورة تصريحاً، والشمس غير مذكورة، وعود الضمير إلى المذكور أولى من عوده إلى المقدر.

الثاني: أنه قال: ﴿إِنِّيٓ أَحۡبَبۡتُ حُبَّ ٱلۡخَيۡرِ عَن ذِكۡرِ رَبِّي حَتَّىٰ تَوَارَتۡ بِٱلۡحِجَابِ﴾ وظاهر هذا اللفظ يدل على أن سليمان عليه السلام كان يقول: إني أحببت حب الخير عن ذكر ربي، وكان يعيد هذه الكلمات إلى أن توارت بالحجاب فلو قلنا: المراد حتى توارت الصافنات بالحجاب كان معناه: أنه حين وقع بصره عليها حال جريها كان يقول: هذه الكلمة إلى أن غابت عن عينه وذلك مناسب، ولو قلنا: المراد حتى توارت الشمس بالحجاب كان معناه: أنه كان يعيد عين هذه الكلمة من وقت العصر إلى وقت المغرب وهذا في غاية البعد.

الثالث: أنا لو حكمنا بعود الضمير في قوله: حتى توارت إلى الشمس، وحملنا اللفظ على أنه ترك صلاة العصر كان هذا منافياً لقوله: ﴿إِنِّيٓ أَحۡبَبۡتُ حُبَّ ٱلۡخَيۡرِ عَن ذِكۡرِ رَبِّي﴾ فإن تلك المحبة لو كانت عن ذكر الله لما نسي الصلاة ولما ترك ذكر الله.

الرابع: أنه بتقدير أنه عليه السلام بقي مشغولاً بتلك الخيل حتى غربت الشمس وفاتت صلاة العصر فكان ذلك ذنباً عظيماً وجرماً قوياً فالأليق لهذه الحالة التضرع والبكاء والمبالغة في إظهار التوبة، فأما أن يقول على سبيل التهور والعظمة لإله العالم ورب العالمين ردوها علي بمثل هذه الكلمة العارية عن كل جهات الأدب عقيب ذلك الجرم العظيم فهذا لا يصدر عن أبعد الناس عن الخير فكيف يجوز إسناده إلى الرسول المطهر المكرم.

الخامس: أن القادر على تحريك الأفلاك والكواكب هو الله تعالى، فكان يجب أن يقول ردها علي، ولا يقول ردوها علي، فإن قالوا: إنما ذكر صيغة الجمع للتنبيه على تعظيم المخاطب، فنقول قوله: ﴿رُدُّوهَا﴾ لفظ مشعر بأعظم أنواع الإهانة فكيف يليق بهذا اللفظ رعاية التعظيم.

السادس: أن الشمس لو رجعت بعد الغروب لكان ذلك مشاهداً لكل أهل الدنيا ولو كان الأمر كذلك لتوفرت الدواعي على نقله وإظهاره، وحيث لم يقل أحد ذلك علمنا فساده.

السابع: أنه تعالى قال: ﴿إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ ﴿٣١﴾﴾، ثم قال: ﴿حَتَّىٰ تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾ وعود الضمير إلى أقرب المذكورين أولى، وأقرب المذكورين هو الصافنات الجياد، وأما العشي فأبعدهما فكان عود ذلك الضمير إلى الصافنات أولى.

فثبت بما ذكرنا أن حمل قوله: ﴿حَتَّىٰ تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾ على تواري الشمس وأن حمل قوله: ﴿رُدُّوهَا عَلَيَّ﴾ على أن المراد منه طلب أن يرد الله الشمس بعد غروبها كلام في غاية البعد عن النظم[1].

مما تقدم يتبين لنا أن الرازي يناقش من قال بتوحيد مرجع الضمائر، ويهمل القول الذي يفرق الضمائر، الأمر الذي يبين لنا اهتمامه بمضمون قاعدة المبحث هنا من توحيد مرجع الضمائر، مستحضراً قواعد أخرى مرجحاً بها كقاعدة:

(إعادة الضمير إلى مذكور أولى من إعادته إلى مقدر) وقاعدة: (عود الضمير إلى أقرب المذكورين)، وقاعدة السياق، على أن الضمير في قوله: ﴿حَتَّىٰ تَوَارَتْ﴾ وفي قوله: ﴿رُدُّوهَا﴾ يعود إلى الصافنات[2].

وعدم مناقشته لمن فرق الضمائر هنا ربما لبعده عنده عن انسجام النظم واتساق السياق وقوة الإعجاز المبني على العمل بما ترجحه قاعدة توحيد مرجع الضمائر.

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٦/١٧٨.

(٢) وممن رجح ذلك: السعدي في تفسيره ١/٧١٢، ٧١٣ (مرجع سابق).

ويرجح الرازي بمضمون هذه القاعدة، كما في تفسيره لقوله تعالى: ﴿لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذْكِرَةً وَتَعِيَهَآ أُذُنٌ وَٰعِيَةٌ ۝١٢﴾ [الحاقة: ١٢].

□ **قال الرازي:** الضمير في قوله: ﴿لِنَجْعَلَهَا﴾ إلى ماذا يرجع؟ فيه وجهان:

الأول: قال الزجاج: إنه عائد إلى الواقعة، التي هي معلومة وإن كانت هاهنا غير مذكورة والتقدير لنجعل نجاة المؤمنين وإغراق الكفرة عظة وعبرة.

الثاني: قال الفراء: لنجعل السفينة.

□ **قال الرازي:** وهذا ضعيف والأول هو الصواب ويدل على صحته قوله: ﴿وَتَعِيَهَآ أُذُنٌ وَٰعِيَةٌ﴾ فالضمير في قوله: ﴿وَتَعِيَهَآ﴾ عائد إلى ما عاد إليه الضمير الأول، لكن الضمير في قوله: وتعيها لا يمكن عوده إلى السفينة فكذا الضمير الأول[(١)].

ولم أجد من المفسرين من استحضر مضمون قاعدة المبحث هنا في الترجيح في عود الضمير في ﴿وَتَعِيَهَآ﴾ سوى ابن جزي حيث بين أن الضمير في ﴿وَتَعِيَهَآ﴾ يعود على ما عاد عليه ضمير ﴿لِنَجْعَلَهَا﴾[(٢)].

وكذلك كما في المثال التالي.

□ **قال الرازي:** في تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱلَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰهَا ۝٤﴾ [الشمس: ٤]؛ يعني: يغشى الليل الشمس فيزيل ضوءها وهذه الآية تقوي القول الأول في الآية التي قبلها[(٣)] من وجهين:

الأول: إنه لما جعل الليل يغشى الشمس ويزيل ضوءها حسن أن يقال:

---

(١) مفاتيح الغيب ٣٠/ ٩٤.

(٢) التسهيل ٤/ ١٤٢ (مرجع سابق). وانظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ٥/ ٣٥٨ (مرجع سابق)؛ تفسير ابن كثير ٤/ ٤١٤ (مرجع سابق)؛ تفسير الثعالبي ٤/ ٣٣٢ (مرجع سابق)؛ تفسير السعدي ص٨٨٣ (مرجع سابق)؛ تفسير السمرقندي ٣/ ٤٦٧ (مرجع سابق)؛ تفسير السمعاني ٦/ ٣٦ (مرجع سابق)؛ تفسير السمعاني ٦/ ٣٦ (مرجع سابق)؛ تفسير الطبري ٢٩/ ٥٥ (مرجع سابق)؛ تفسير القرطبي ١٨/ ٢٦٣ (مرجع سابق)؛ زاد المسير ٨/ ٣٤٨ (مرجع سابق)؛ فتح القدير ٥/ ٢٨١ (مرجع سابق)؛ تفسير البحر المحيط ٨/ ٣١٧ (مرجع سابق)؛ تفسير الثعلبي ١٠/ ٢٨ (مرجع سابق).

(٣) وهو عود ضمير جلاها في قوله تعالى: ﴿وَٱلنَّهَارِ إِذَا جَلَّىٰهَا ۝٣﴾ إلى الشمس.

النهار يجليها على ضد ما ذكر في الليل.

والثاني: أن الضمير في يغشاها للشمس بلا خلاف، فكذا في جلاها يجب أن يكون للشمس حتى يكون الضمير في الفواصل من أول السورة إلى هاهنا للشمس. قال القفال: وهذه الأقسام الأربعة ليست إلا بالشمس في الحقيقة، لكن بحسب أوصاف أربعة: **أولها**: الضوء الحاصل منها عند ارتفاع النهار، وذلك هو الوقت الذي يكمل فيه انتشار الحيوان واضطراب الناس للمعاش، ومنها: تلو القمر لها وأخذه الضوء عنها ومنها: تكامل طلوعها وبروزها بمجيء النهار، ومنها: وجود خلاف ذلك بمجيء الليل[1].

في الأمثلة السابقة كانت في القسم الذي قيل: إن غير الرازي أتمه، فنظر في القسم الآخر المشتهر بأنه من تفسير الرازي لننظر هل يرجح بمضمون القاعدة أم لا؟ لعل في ذلك إشارة إلى أن المفسر واحد أم أكثر.

□ **قال الرازي**: في تفسير قوله تعالى: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ (٧٥)﴾ [البقرة: ٧٥].

□ **قال الرازي**: اعلم أنه سبحانه لما ذكر قبائح أفعال أسلاف اليهود إلى هاهنا، شرح من هنا قبائح أفعال اليهود الذين كانوا في زمن محمد ﷺ، أما قوله تعالى: ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ﴾ فقد اختلفوا في ذلك الفريق:

منهم من قال: المراد بالفريق من كان في أيام موسى عليه السلام؛ لأنه تعالى وصف هذا الفريق بأنهم يسمعون كلام الله، والذين سمعوا كلام الله هم أهل الميقات.

ومنهم من قال: بل المراد بالفريق من كان في زمن محمد عليه الصلاة والسلام.

□ **قال الرازي**: وهذا أقرب؛ لأن الضمير في قوله تعالى: ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ﴾ راجع إلى ما تقدم وهم الذين عناهم الله تعالى بقوله: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن

(١) مفاتيح الغيب ٣١/ ١٧٣.

يُؤْمِنُواْ لَكُمْ﴾[1].

وكذلك **قال الرازي** في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَطْرُدِ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَىْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِم مِّن شَىْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿٥٢﴾﴾ [الأنعام: ٥٢]:

اختلفوا في أن الضمير في قوله: ﴿حِسَابِهِم﴾ وفي قوله: ﴿عَلَيْهِم﴾ إلى ماذا يعود؟

القول الأول: أنه عائد إلى المشركين، والمعنى: ما عليك من حساب المشركين من شيء ولا حسابك على المشركين، وإنما الله هو الذي يدبر عبيده كما يشاء وأراد، والغرض من هذا الكلام أن النبي ﷺ يتحمل هذا الاقتراح من هؤلاء الكفار فلعلهم يدخلون في الإسلام ويتخلصون من عقاب الكفر، فقال تعالى: لا تكن في قيد أنهم يتقون الكفر أم لا، فإن الله تعالى هو الهادي والمدبر.

القول الثاني: أن الضمير عائد إلى الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي، وهم الفقراء.

□ **قال الرازي**: وذلك ـ القول الثاني ـ أشبه بالظاهر، والدليل عليه أن الكناية في قوله: ﴿فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾ عائدة لا محالة إلى هؤلاء الفقراء فوجب أن يكون سائر الكنايات عائدة إليهم[2].

وقال الرازي في قوله تعالى: ﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِى قُلُوبِهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ يَلْقَوْنَهُۥ بِمَآ أَخْلَفُواْ ٱللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُواْ يَكْذِبُونَ ﴿٧٧﴾﴾ [التوبة: ٧٧]. قوله: ﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا﴾ فِعْل، ولا بد من إسناده إلى شيء تقدم ذكره، والذي تقدم ذكره هو: الله جل ذكره، والمعاهدة، والتصدق، والصلاح، والبخل، والتولي، والإعراض.

ولا يجوز إسناد أعقاب النفاق إلى المعاهدة أو التصدق أو الصلاح؛ لأن هذه الثلاثة أعمال الخير فلا يجوز جعلها مؤثرة في حصول النفاق، قال

---

(١) مفاتيح الغيب ٣/ ١٢٣.

(٢) مفاتيح الغيب ١٢/ ١٩٥.

بعد هذه الآية: ﴿بِمَآ أَخۡلَفُواْ ٱللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُواْ يَكۡذِبُونَ﴾ فلو كان فعل الأعقاب مسند إلى البخل والتولي والإعراض لصار تقدير الآية فأعقبهم بخلهم وإعراضهم وتوليهم نفاقاً في قلوبهم بما أخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون، وذلك لا يجوز... فثبت بهذه الوجوه أنه لا يجوز إسناد هذا الإعقاب إلى شيء من الأشياء التي تقدم ذكرها إلا إلى الله سبحانه، فوجب إسناده إليه فصار المعنى أنه تعالى هو الذي يُعْقِب النفاق في قلوبهم، وذلك يدل على أن خالق الكفر في القلوب هو الله تعالى.

ثم قال الرازي: والذي يؤكد القول بأن قوله: ﴿فَأَعۡقَبَهُمۡ نِفَاقًا﴾ مسند إلى الله جل ذكره، أنه قال: ﴿إِلَىٰ يَوۡمِ يَلۡقَوۡنَهُۥ﴾ والضمير في قوله تعالى: ﴿يَلۡقَوۡنَهُۥ﴾ عائد إلى الله تعالى فكان الأولى أن يكون قوله: ﴿فَأَعۡقَبَهُمۡ﴾ مسنداً إلى الله تعالى[1].

من الأمثلة السابقة بقسميها ما قيل: إنه من تفسير الرازي وما قيل: إن غيره أتمه، لم يختلف منهج الترجيح في مضمون قاعدة المبحث هنا، مما يشير إلى أن المفسر واحد.

وقد يغفل الرازي قاعدة المبحث هنا كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا سُلۡطَٰنُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَوَلَّوۡنَهُۥ وَٱلَّذِينَ هُم بِهِۦ مُشۡرِكُونَ ﴿١٠٠﴾﴾ [النحل: ١٠٠].

□ **قال الرازي:** الضمير في قوله: ﴿بِهِۦ﴾ إلى ماذا يعود؟ فيه قولان:

الأول: أنه راجع إلى ربهم.

والثاني: أنه راجع إلى الشيطان، والمعنى: بسببه، وهذا كما تقول للرجل: إذا تكلم بكلمة مؤدية إلى الكفر: كفرت بهذه الكلمة؛ أي: من أجلها، فكذلك قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ هُم بِهِۦ مُشۡرِكُونَ﴾؛ أي: من أجله، ومن أجل حمله؛ أياهم على الشرك بالله صاروا مشركين[2].

في المثال السابق لم يرجح الرازي شيئاً، واكتفى بذكر الأقوال في عود

---

(١) مفاتيح الغيب ١٦/ ١١٣.

(٢) مفاتيح الغيب ٢٠/ ٩٣.

الضمير، وقاعدة المبحث هنا والتي أغفلها الرازي ترجح عود الضمير للشيطان والمعنى: بسببه[1].

ويظهر أثر هذه القاعدة على الرازي ليس في الترجيح بين الأقوال المختلفة فحسب، بل في تقرير التفسير اللغوي، كما قال في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍۭ بَخْسٍ دَرَٰهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلزَّٰهِدِينَ ﴿٢٠﴾﴾ [يوسف: ٢٠].

□ **قال الرازي:** والمراد من قوله: ﴿وَشَرَوْهُ﴾؛ أي: باعوه، يقال: شريت الشيء إذا بعته[2]، وإنما وجب حمل هذا الشراء على البيع؛ لأن الضمير في قوله: ﴿وَشَرَوْهُ﴾ وفي قوله: ﴿وَكَانُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلزَّٰهِدِينَ﴾ عائد إلى شيء واحد لكن الضمير في قوله: ﴿وَكَانُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلزَّٰهِدِينَ﴾ عائد إلى الإخوة فكذا في قوله: ﴿وَشَرَوْهُ﴾ يجب أن يكون عائداً إلى الإخوة وإذا كان كذلك فهم باعوه فوجب حمل هذا الشراء على البيع[3].

وأحياناً لا تجد أثراً لهذه القاعدة عند الرازي في بيان الأقوال المختلفة في مرجع الضمير، حيث قال في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلِيَعْلَمَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَيُؤْمِنُوا۟ بِهِۦ فَتُخْبِتَ لَهُۥ قُلُوبُهُمْ ۗ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهَادِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٤﴾ وَلَا يَزَالُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فِى مِرْيَةٍ مِّنْهُ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ ٱلسَّاعَةُ بَغْتَةً أَوْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابُ يَوْمٍ عَقِيمٍ ﴿٥٥﴾﴾ [الحج: ٥٤ ـ ٥٥].

قوله: ﴿وَلِيَعْلَمَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ﴾ وفي الكناية ثلاثة أوجه:

أحدها: أنها عائدة إلى نسخ ما ألقاه الشيطان، عن الكلبي.

وثانيها: أنه الحق؛ أي: القرآن، عن مقاتل.

وثالثها: أن تمكن الشيطان من ذلك الإلقاء هو الحق.

---

(١) روح المعاني ١٤/ ٢٣٠ (مرجع سابق).
(٢) انظر: مختار الصحاح، مادة: (ش ر ي) ص١٤٢ (مرجع سابق).
(٣) مفاتيح الغيب ١٨/ ٨٦.

ولما بين سبحانه حال الكافرين أولاً، ثم حال المؤمنين ثانياً، عاد إلى شرح حال الكافرين مرة أخرى فقال: ﴿وَلَا يَزَالُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فِى مِرْيَةٍ مِّنْهُ﴾؛ أي: من القرآن، أو من الرسول، وذلك يدل على أن الأعصار إلى قيام الساعة لا تخلو ممن هذا وصفه[1].

مما سبق يُرجع الرازي الهاء من قوله: ﴿مِنْهُ﴾ إلى القرآن أو الرسول، وأغفل ما ترجحه القاعدة هنا من إلحاق الهاء من ﴿مِنْهُ﴾ بالهاء من قوله: ﴿أَنَّهُ﴾ كي تتحد في رجوعها إلى القرآن لتتسق الضمائر، كما فعل الطبري حين اعتمد ما ترجحه هذه القاعدة حيث قال:

اختلف أهل التأويل في الهاء التي في قوله: ﴿مِنْهُ﴾ من ذكر ما هي؟ فقال بعضهم: هي من ذكر قول النبي ﷺ.

وقال آخرون: بل هي من ذكر القرآن.

وأولى هذه الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال: هي كناية من ذكر القرآن الذي أحكم الله آياته وذلك أن ذلك من ذكر قوله: ﴿وَلِيَعْلَمَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ﴾ [الحج: ٥٤] أقرب منه من ذكر قوله: ﴿فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَـٰنُ﴾ والهاء من قوله: ﴿أَنَّهُ﴾ من ذكر القرآن، فإلحاق الهاء في قوله: ﴿فِى مِرْيَةٍ مِّنْهُ﴾ بالهاء من قوله: ﴿إِنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ﴾ أولى من إلحاقها بـ ﴿مَا﴾ التي في قوله: ﴿مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَـٰنُ﴾ مع بُعْد ما بينهما[2].

وممن أعاد الضمير إلى القرآن في قوله: ﴿مِّنْهُ﴾: ابن كثير[3]، وأبو السعود[4]، والثعالبي[5]، والسمرقندي[6].

وأيضاً كما في المثال التالي يتبين أنك لا تجد أحياناً صلة عند الرازي

(١) مفاتيح الغيب ٢٣/ ٤٩.
(٢) جامع البيان ١٧/ ١٩٢ (مرجع سابق).
(٣) تفسير القرآن العظيم ٣/ ٢٣٢ (مرجع سابق).
(٤) إرشاد العقل السليم ٦/ ١١٤ (مرجع سابق).
(٥) الجواهر الحسان ٣/ ٨٦ (مرجع سابق).
(٦) بحر العلوم ٦/ ٤٦ (مرجع سابق).

لهذه القاعدة في بيان الراجح من الأقوال المختلفة في التفسير، حيث قال في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ ءَالِهَةً لِّيَكُونُواْ لَهُمْ عِزًّا ﴿٨١﴾ كَلَّاۚ سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا ﴿٨٢﴾﴾ [مريم: ٨١، ٨٢].

واختلفوا في أن الضمير في قوله: ﴿سَيَكْفُرُونَ﴾ يعود: إلى المعبود أو إلى العابد، فمنهم من قال: إنه يعود إلى المعبود.

ثم قال بعضهم: أراد بذلك الملائكة؛ لأنهم في الآخرة يكفرون بعبادتهم ويتبرءون منهم ويخاصمونهم وهو المراد من قوله: ﴿أَهَٰٓؤُلَآءِ إِيَّاكُمْ كَانُواْ يَعْبُدُونَ﴾ [سبأ: ٤٠]، وقال آخرون: إن الله تعالى يحيي الأصنام يوم القيامة حتى يوبخوا عبادهم ويتبرؤوا منهم، فيكون ذلك أعظم لحسرتهم.

ومن الناس من قال: الضمير يرجع إلى العباد؛ أي: أن هؤلاء المشركين يوم القيامة ينكرون أنهم عبدوا الأصنام، ثم قال تعالى: ﴿ثُمَّ لَمْ تَكُن فِتْنَتُهُمْ إِلَّآ أَن قَالُواْ وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأنعام: ٢٣].

أما قوله: ﴿وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا﴾ فذكر ذلك في مقابلة قوله: ﴿لَهُمْ عِزًّا﴾، والمراد ضد العز وهو الذل والهوان؛ أي: يكونون عليهم ضداً لما قصدوه وأرادوه كأنه قيل: ويكونون عليهم ذلاً لهم لا عزاً، أو يكونون عليهم عوناً، والضد العون يقال: من أضدادكم؛ أي: من أعوانكم وكأن العون يسمى ضداً؛ لأنه يضاد عدوك وينافيه بإعانته لك... ومعنى كون الآلهة عوناً عليهم أنهم وقود النار وحصب جهنم؛ ولأنهم عذبوا بسبب عبادتها[1].

فالرازي في المثال السابق أعاد الضمير في ﴿يَكُونُونَ﴾ على المعبودات، وفي ﴿يَكْفُرُونَ﴾ لم يرجح عود الضمير على المعبودات.

ولا شك أن رجوع الضمير في ﴿يَكْفُرُونَ﴾ للمعبودات أظهر لانسجام واتساق واتفاق الضمائر بعضها مع بعض، وهذا الذي ترجحه القاعدة هنا، وأغفلها الرازي، واستحضرها الشنقيطي فرجح ما ترجحه القاعدة حيث قال:

الضمير في قوله: ﴿وَيَكُونُونَ﴾ راجع للمعبودات، وعليه فرجوع الضمير

---

(١) مفاتيح الغيب ٢١/ ٢١٤.

في ﴿يَكْفُرُونَ﴾ للمعبودات أظهر، لانسجام الضمائر بعضها مع بعض، أما على القول الثاني فإنه يكون ضمير ﴿يَكْفُرُونَ﴾ للعابدين وضمير ﴿يَكُونُونَ﴾ للمعبودين وتفريق الضمائر خلاف الظاهر والعلم عند الله تعالى[١].

ونجد أحياناً أن الرازي يشكل عليه معنى الآية، بسبب إهماله لهذه القاعدة، فلو عمل بها في الموضع التالي كغيره من المفسرين لما اضطر إلى الإجابات على ما أورده من إشكال في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ قَبْلَ مَوْتِهِۦ ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا ﴿١٥٩﴾﴾ [النساء: ١٥٩].

□ **قال الرازي:** واعلم أنه تعالى لما ذكر فضائح اليهود وقبائح أفعالهم، وشرح أنهم قصدوا قتل عيسى عليه السلام وبين أنه ما حصل لهم ذلك المقصود، وأنه حصل لعيسى أعظم المناصب وأجل المراتب، بين تعالى أن هؤلاء اليهود الذين كانوا مبالغين في عداواته لا يخرج أحد منهم من الدنيا إلا بعد أن يؤمن به فقال: ﴿وَإِن مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ قَبْلَ مَوْتِهِۦ﴾.

واعلم أن كلمة ﴿إِنْ﴾ بمعنى ﴿مَا﴾ النافية كقوله: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ [مريم: ٧١]، فصار التقدير وما أحد من أهل الكتاب إلا ليؤمنن به، ثم إنا نرى أكثر اليهود يموتون ولا يؤمنون بعيسى عليه السلام؟

والجواب من وجهين:

الأول: ما روي عن شهر بن حوشب[٢]، قال: قال الحجاج[٣]: إني ما قرأتها إلا وفي نفسي منها شيء؛ يعني: هذه الآية، فإني أضرب عنق اليهودي

---

(١) أضواء البيان ٣/ ٥١٠ (مرجع سابق).

(٢) شهر بن حوشب الأشعري الشامي مولى أسماء بنت يزيد رضي الله عنها، قال شهر: عرضت القرآن على ابن عباس سبع مرات، توفي سنة مائة؛ تاريخ الإسلام (مرجع سابق) ٦/ ٣٨٥؛ الوافي بالوفيات ١٦/ ١١٣ (مرجع سابق).

(٣) الحجاج بن يوسف بن أبي عقيل بن ثقيف، بنى واسط، قال الذهبي في سنة ٩٥: فيها قلع الله الحجاج بن يوسف الثقفي الطائفي في ليلة مباركة على الأمة ليلة سبع وعشرين من رمضان وله خمس وخمسون سنة أو دونها، وكان شجاعاً مقداماً مهيباً داهية فصيحاً مفوهاً بليغاً سفاكاً للدماء؛ العبر في خبر من غبر ١/ ١١٢ (مرجع سابق). وانظر: البداية والنهاية ٩/ ١١٧ (مرجع سابق).

ولا أسمع منه ذلك فقلت: إن اليهودي إذا حضره الموت ضربت الملائكة وجهه ودبره، وقالوا: يا عدو الله أتاك عيسى نبياً فكذبت به، فيقول: آمنت أنه عبد الله، وتقول للنصراني: أتاك عيسى نبياً فزعمت أنه هو الله وابن الله، فيقول: آمنت أنه عبد الله، فأهل الكتاب يؤمنون به ولكن حيث لا ينفعهم ذلك الإيمان، فاستوى الحجاج جالساً وقال: عمن نقلت هذا؟ فقلت: حدثني به محمد بن علي ابن الحنفية[1]، فأخذ ينكت في الأرض بقضيب، ثم قال: لقد أخذتها من عين صافية.

وعن ابن عباس أنه فسره كذلك، فقال له عكرمة[2]، فإن خر من سقف بيت أو احترق أو أكله سبع؟ قال: يتكلم بها في الهواء ولا تخرج روحه حتى يؤمن به، ويدل عليه قراءة أُبي (إلا ليؤمنن، به قبل موته) بضم النون، على معنى وإن منهم أحد إلا سيؤمنون به قبل موتهم؛ لأن أحداً يصلح للجميع.

ثم نقل عن صاحب «الكشاف»[3] قوله: والفائدة في أخبار الله تعالى بإيمانهم بعيسى قبل موتهم أنهم متى علموا أنه لا بد من الإيمان به لا محالة فلأن يؤمنوا به حال ما ينفعهم ذلك الإيمان أولى من أن يؤمنوا به حال ما لا ينفعهم ذلك الإيمان.

والوجه الثاني: في الجواب عن أصل السؤال، أن قوله: ﴿قَبْلَ مَوْتِهِۦ﴾؛ أي: قبل موت عيسى، والمراد: أن أهل الكتاب الذين يكونون موجودين في زمان نزوله لا بد وأن يؤمنوا به[4].

فيما تقدم من كلام الرازي تبين أنه أعاد الضمير في ﴿مَوْتِهِۦ﴾ إلى

(١) أبو عبد الله محمد ابن الإمام علي بن أبي طالب، أخو الحسن والحسين، وأمه من سبي اليمامة زمن أبي بكر الصديق، ولد في العام الذي مات فيه أبو بكر، ورأى عمر، مات ابن الحنفية سنة ثمانين؛ سير أعلام النبلاء ٤/ ١١٠ (مرجع سابق).

(٢) أبو عبد الله مولى ابن عباس، أحد العلماء، توفي سنة خمس ومائة؛ تاريخ الإسلام ٧/ ١٧٤ (مرجع سابق).

(٣) الكشاف ١/ ٦٢٢ (مرجع سابق).

(٤) مفاتيح الغيب ١١/ ٨٢، ٨٣.

الكتابي، بمعنى: ليؤمنن الكتابي به قبل موت الكتابي، فورد عنده إشكال وهو أن أكثر اليهود يموتون ولا يؤمنون بعيسى عليه السلام؟

ولو عمل بالقاعدة وما ترجحه من توحيد مرجع الضمائر لاستقام له المعنى، كما فعل الشنقيطي حيث وحد مرجع الضمائر في السياق الواحد هنا، قال رحمه الله تعالى في تفسيره: فإن قيل: قد ذهبت جماعة من المفسرين من الصحابة فمن بعدهم إلى أن الضمير في قوله: ﴿قَبْلَ مَوْتِهِۦ﴾ راجع إلى الكتابي؛ أي: إلا ليؤمنن به الكتابي قبل موت الكتابي.

فالجواب: أن يكون الضمير راجعاً إلى عيسى يجب المصير إليه دون القول الآخر؛ لأنه أرجح منه من أربعة أوجه:

الأول: أنه هو ظاهر القرآن المتبادر منه وعليه تنسجم الضمائر بعضها مع بعض.

والقول الآخر بخلاف ذلك.

وإيضاح هذا أن الله تعالى قال: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا ٱلْمَسِيحَ عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ١٥٧]، ثم قال تعالى: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ﴾؛ أي: عيسى ﴿وَمَا صَلَبُوهُ﴾؛ أي: عيسى ﴿وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾؛ أي: عيسى ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾؛ أي: عيسى ﴿لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ﴾؛ أي: عيسى ﴿مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ﴾؛ أي: عيسى ﴿وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًۢا﴾؛ أي: عيسى ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ﴾؛ أي: عيسى ﴿وَإِن مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ﴾؛ أي: عيسى ﴿قَبْلَ مَوْتِهِۦ﴾؛ أي: عيسى ﴿وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾؛ أي: يكون هو؛ أي: عيسى عليهم شهيداً.

فهذا السياق القرآني الذي ترى ظاهر ظهوراً لا ينبغي العدول عنه في أن الضمير في قوله: ﴿قَبْلَ مَوْتِهِۦ﴾ راجع إلى عيسى.

الوجه الثاني: من مرجحات هذا القول، أنه على هذا القول الصحيح فمفسر الضمير ملفوظ مصرح به في قوله تعالى: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا ٱلْمَسِيحَ عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ﴾.

وأما على القول الآخر فمفسر الضمير ليس مذكوراً في الآية أصلاً، بل

هو مقدر تقديره: ما من أهل الكتاب أحد إلا ليؤمنن به قبل موته؛ أي: موت أحد أهل الكتاب المقدر.

ومما لا شك فيه أن ما لا يحتاج إلى تقدير أرجح وأولى مما يحتاج إلى تقدير[(١)].

ومن المواطن التي أشكل المعنى فيها على الرازي بسبب إغفاله هذه القاعدة، ما أورده في تفسير قول الله تعالى: ﴿قَالَ مَا خَطْبُكُنَّ إِذْ رَٰوَدتُّنَّ يُوسُفَ عَن نَّفْسِهِۦ ۚ قُلْنَ حَٰشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِن سُوٓءٍ ۚ قَالَتِ ٱمْرَأَتُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْـَٰٔنَ حَصْحَصَ ٱلْحَقُّ أَنَا۠ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفْسِهِۦ وَإِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿٥١﴾ ذَٰلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّى لَمْ أَخُنْهُ بِٱلْغَيْبِ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى كَيْدَ ٱلْخَآئِنِينَ ﴿٥٢﴾ وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِىٓ ۚ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّىٓ ۚ إِنَّ رَبِّى غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٥٣﴾﴾ [يوسف: ٥١ ـ ٥٣].

□ **قال الرازي:** اعلم أن تفسير هذه الآية: ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِىٓ ۚ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّىٓ ۚ إِنَّ رَبِّى غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٥٣﴾﴾ يختلف بحسب اختلاف ما قبلها؛ لأنا إن قلنا: إن قوله: ﴿ذَٰلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّى لَمْ أَخُنْهُ بِٱلْغَيْبِ﴾ كلام يوسف كان هذا أيضاً من كلام يوسف، وإن قلنا: إن ذلك من تمام كلام المرأة كان هذا أيضاً كذلك، ونحن نفسر هذه الآية على كلا التقديرين.

أما إذا قلنا إن هذا كلام يوسف عليه السلام، فإنا بينا أن الآية المتقدمة برهان قاطع على براءته عن الذنب بقي أن يقال: فما جوابكم عن هذه الآية؟

فنقول فيه وجهان:

الوجه الأول: أنه عليه السلام لما قال ذلك: ﴿لِيَعْلَمَ أَنِّى لَمْ أَخُنْهُ بِٱلْغَيْبِ﴾ كان ذلك جارياً مجرى مدح النفس وتزكيتها وقال تعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓا۟ أَنفُسَكُمْ﴾ [النجم: ٣٢]، فاستدرك ذلك على نفسه بقوله: ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِىٓ﴾ والمعنى: وما أزكي نفسي ﴿إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ﴾ ميالة إلى القبائح راغبة في المعصية.

والوجه الثاني في الجواب: أن الآية لا تدل ألبتة على شيء مما ذكروه، وذلك لأن يوسف عليه السلام لما قال: ﴿أَنِّى لَمْ أَخُنْهُ بِٱلْغَيْبِ﴾ بين أن ترك الخيانة ما

---

(١) أضواء البيان ٧/ ١٢٩، ١٣٠ (مرجع سابق).

كان لعدم الرغبة ولعدم ميل النفس والطبيعة؛ لأن النفس أمارة بالسوء، والطبيعة تواقة إلى الذات، فبين بهذا الكلام أن الترك ما كان لعدم الرغبة بل لقيام الخوف من الله تعالى.

أما إذا قلنا: إن هذا الكلام من بقية كلام المرأة ففيه وجهان:

الأول: وما أبرئ نفسي عن مراودته، ومقصودها تصديق يوسف عليه السلام في قوله: ﴿هِىَ رَٰوَدَتْنِى عَن نَّفْسِى﴾.

الثاني: أنها لما قالت: ﴿ذَٰلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّى لَمْ أَخُنْهُ بِٱلْغَيْبِ﴾ قالت: وما أبرئ نفسي عن الخيانة مطلقاً، فإني قد خنته حين قد أحلت الذنب عليه وقلت: ﴿مَا جَزَآءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوٓءًا إِلَّآ أَن يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٢٥]، وأودعته السجن، كأنها أرادت الاعتذار مما كان.

فإن قيل: جعل هذا الكلام كلاماً ليوسف أولى أم جعله كلاماً للمرأة؟

قلنا: جعله كلاماً ليوسف مشكل؛ لأن قوله: ﴿قَالَتِ ٱمْرَأَتُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْـَٰٔنَ حَصْحَصَ ٱلْحَقُّ﴾ كلام موصول بعضه ببعض إلى آخره فالقول بأن بعضه كلام المرأة والبعض كلام يوسف مع تخلل الفواصل الكثيرة بين القولين وبين المجلسين بعيد.

وأيضاً جعله كلاماً للمرأة مشكل أيضاً؛ لأن قوله: ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِىٓ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّىٓ﴾ كلام لا يحسن صدوره إلا ممن احترز عن المعاصي، ثم يذكر هذا الكلام على سبيل كسر النفس وذلك لا يليق بالمرأة التي استفرغت جهدها في المعصية[1].

من هنا نلحظ أن الرازي أشكل عليه معنى الآية بسبب إغفاله العمل بهذه القاعدة في ترجيحها أن القول هو من قول امرأة العزيز، لتتفق الضمائر، بينما نجد من المفسرين من استحضر ما ترجحه هذه القاعدة فقال به فلم يشكل عليه المعنى كما فعل ابن القيم حيث قال:

فالصواب أنه من تمام كلامها فإن الضمائر كلها في نسق واحد يدل عليه

(١) مفاتيح الغيب ١٨/ ١٢٥.

وهو قول النسوة: ﴿مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِن سُوٓءٍ﴾ وقول امرأة العزيز: ﴿أَنَا۠ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفْسِهِۦ وَإِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ فهذه خمسة ضمائر بين بارز ومستتر ثم اتصل بها قوله: ﴿ذَٰلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّى لَمْ أَخُنْهُ بِٱلْغَيْبِ﴾ فهذا هو المذكور أولاً بعينه فلا شيء يفصل الكلام عن نظمه ويضمر فيه قول لا دليل عليه.

فإن قيل: فما معنى قولها: ليعلم أني لم أخنه بالغيب؟ قيل: هذا من تمام الاعتذار، قرنت الاعتذار بالاعتراف فقالت: ذلك؛ أي: قولي هذا وإقراري ببراءته، ليعلم أني لم أخنه بالكذب عليه في غيبته وإن خنته في وجهه في أول الأمر فالآن يعلم أني لم أخنه في غيبته، ثم اعتذرت عن نفسها بقولها: وما أبرئ نفسي، ثم ذكرت السبب الذي لأجله لم تبرئ نفسها وهي أن النفس أمارة بالسوء، فتأمل ما أعجب أمر هذه المرأة، أقرت بالحق واعتذرت عن محبوبها، ثم اعتذرت عن نفسها ثم ذكرت السبب الحامل لها على ما فعلت، ثم ختمت ذلك بالطمع في مغفرة الله ورحمته وأنه إن لم يرحم عبده وإلا فهو عرضة للشر، فوازن بين هذا وبين تقدير كون هذا الكلام كلام يوسف عليه السلام لفظاً ومعنى، وتأمل ما بين التقديرين من التفاوت(١).

وقد يتفق ترجيح الرازي مع مضمون ما ترجحه هذه القاعدة دون أن يشير إليها مستنداً في ترجيحه على أدلة أخرى، كقوله في تفسير قوله تعالى: ﴿وَجَٰهِدُوا۟ فِى ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦ ۚ هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِى هَٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ ۚ فَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱعْتَصِمُوا۟ بِٱللَّهِ هُوَ مَوْلَىٰكُمْ ۖ فَنِعْمَ ٱلْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ ٱلنَّصِيرُ ﴿٧٨﴾﴾ [الحج: ٧٨] ما معنى قوله تعالى: ﴿هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ﴾.

الجواب: فيه قولان:

أحدهما: أن الكناية راجعة إلى إبراهيم عليه السلام، فإن لكل نبي دعوة

---

(١) روضة المحبين ١/ ٣٢٠، ٣٢١، لابن القيم، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

مستجابة وهو قول إبراهيم عليه الصلاة والسلام: ﴿رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ﴾ [البقرة: ١٢٨] فاستجاب الله تعالى له فجعلها أمة محمد ﷺ.

والثاني: أن الكناية راجعة إلى الله تعالى، في قوله: ﴿هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ﴾ فروى عطاء عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: إن الله سماكم المسلمين من قبل؛ أي: في كل الكتب ﴿وَفِي هَٰذَا﴾؛ أي: في القرآن.

□ **قال الرازي:** وهذا الوجه أقرب؛ لأنه تعالى قال: ﴿لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ فبين أنه سماهم بذلك لهذا الغرض، وهذا لا يليق إلا بالله، ويدل عليه أيضاً قراءة أُبي بن كعب (الله سماكم)[١]، والمعنى: أنه سبحانه في سائر الكتب المتقدمة على القرآن وفي القرآن أيضاً بين فضلكم على الأمم وسماكم بهذا الاسم الأكرم لأجل الشهادة المذكورة فلما خصكم الله بهذه الكرامة فاعبدوه ولا تردوا تكاليفه[٢].

في المثال السابق يرجح الرازي ما ترجحه هذه القاعدة دون أن يشير إليها مكتفياً بأدلة أخرى غيرها، بينما نجد من المفسرين من استحضر هذه القاعدة في ترجيحه لمرجع الضمير هنا كالطبري[٣]، والشنقيطي فقد قال رحمه الله تعالى:

اختلف في مرجع الضمير الذي هو لفظ: ﴿هُوَ﴾ من قوله: ﴿هُوَ سَمَّىٰكُمُ﴾ فقال بعضهم: الله هو الذي سماكم المسلمين من قبل ومن هذا.

وقال بعضهم: ﴿هُوَ﴾؛ أي: إبراهيم سماكم المسلمين واستدل لهذا بقول إبراهيم وإسماعيل: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ﴾ وبهذا قال عبد الرحمٰن بن زيد بن أسلم كما نقله عنه ابن كثير وقد قدمنا أن من أنواع البيان التي تضمنها هذا الكتاب المبارك أن يقول بعض العلماء في الآية قولاً وتكون في الآية

---

(١) شاذة، القراءات الشاذة لابن خالوية ص٩٧ (مرجع سابق).

(٢) مفاتيح الغيب ٢٣/ ٦٥.

(٣) جامع البيان ١٧/ ٢٠٨ (مرجع سابق).

قرينة تدل على عدم صحة ذلك القول وجئنا بأمثلة كثيرة في الترجمة وفيما مضى من الكتاب وفي هذه الآيات قرينتان تدلان على أن قول عبد الرحمٰن بن زيد بن أسلم غير صواب:

إحداهما: أن الله قال: ﴿هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِى هَٰذَا﴾؛ أي: القرآن، ومعلوم أن إبراهيم لم يسمهم المسلمين في القرآن لنزوله بعد وفاته بأزمان طويلة كما نبه على هذا ابن جرير.

القرينة الثانية: أن الأفعال كلها في السياق المذكور راجعة إلى الله لا إلى إبراهيم فقوله: ﴿هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ﴾؛ أي: الله ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾؛ أي: الله ﴿هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾؛ أي: الله.

فإن قيل: الضمير يرجع إلى أقرب مذكور وأقرب مذكور للضمير المذكور هو إبراهيم؟

فالجواب: أن محل رجوع الضمير إلى أقرب مذكور محله ما لم يصرف عنه صارف وهنا قد صرف عنه صارف؛ لأن قوله: ﴿وَفِى هَٰذَا﴾؛ يعني: القرآن، دليل على أن بالذي سماهم المسلمين فيه هو الله لا إبراهيم، وكذلك سياق الجمل المذكورة قبله نحو ﴿هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ﴾ ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ يناسبه أن يكون هو سماكم؛ أي: الله المسلمين[1].

ويكتفي الرازي أحياناً بذكر من يرجح توحيد مرجع الضمائر، دون أن يذكر رأيه هو، كما في تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا تَسْعَىٰ ﴿١٥﴾ فَلَا يَصُدَّنَّكَ عَنْهَا مَن لَّا يُؤْمِنُ بِهَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ فَتَرْدَىٰ ﴿١٦﴾﴾ [طه: ١٥ ـ ١٦].

□ **قال الرازي**: أما قوله: ﴿فَلَا يَصُدَّنَّكَ عَنْهَا مَن لَّا يُؤْمِنُ بِهَا﴾ فالصد المنع، وهاهنا مسائل، المسألة الأولى في هذين الضميرين وجهان:

أحدهما: لا يصدنك عنها؛ أي: عن الصلاة التي أمرتك بها، من لا يؤمن بها؛ أي: بالساعة، فالضمير الأول عائد إلى الصلاة، والثاني: إلى

---

(١) أضواء البيان ٥/٣٠٢، ٣٠٣ (مرجع سابق).

الساعة، ومثل هذا جائز في اللغة فالعرب تلف الخبرين، ثم ترمي بجوابهما جملة ليرد السامع إلى كل خبر حقه.

وثانيهما: فلا يصدنك عن الساعة؛ أي: عن الإيمان بمجيئها من لا يؤمن بها، فالضميران عائدان إلى يوم القيامة.

قال القاضي وهذا أولى؛ لأن المضير يجب عوده إلى أقرب المذكورين وهاهنا الأقرب هو الساعة، ـ وعلى القول الأول ـ فإنما يصار إليه عند الضرورة ولا ضرورة هاهنا[(١)].

فالرازي في المثال السابق اكتفى بذكر من رجح توحيد مرجع الضمائر إلى القيامة ولم يذكر ترجيحه هو، مع أن القاعدة هنا ترجح وتوحد عود الضمائر إلى القيامة[(٢)]، ولم يذكرها الرازي هنا.

ويتبين لنا في الموضع التالي أثر هذه القاعدة عند الرازي في مسائل الاعتقاد حين رجح مذهب أهل السنة والجماعة، ورد قول المعتزلة في إنكار خلق الكفر، كما جاء في تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ﴿٧٧﴾﴾ [التوبة: ٧٧].

□ **قال الرازي:** قوله: ﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا﴾ فعل، ولا بد من إسناده إلى شيء تقدم ذكره، والذي تقدم ذكره هو: الله جل ذكره، والمعاهدة، والتصدق، والصلاح والبخل، والتولي، والإعراض ـ ثم ذكر وجوهاً في أنه لا يجوز إسناد هذا الإعقاب إلى شيء من الأشياء التي تقدم ذكرها ـ ثم قال:

فثبت بهذه الوجوه أنه لا يجوز إسناد هذا الإعقاب إلى شيء من الأشياء التي تقدم ذكرها إلا إلى الله سبحانه، فوجب إسناده إليه، فصار المعنى أنه تعالى هو الذي يعقب النفاق في قلوبهم وذلك يدل على أن خالق الكفر في القلوب هو الله تعالى[(٣)]، وهذا هو الذي قال الزجاج: إن معناه:

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٢/ ٢٠.

(٢) انظر: أضواء البيان ٦/ ٢٤ (مرجع سابق).

(٣) أجمعت المعتزلة على أن الله سبحانه لم يخلق الكفر والمعاصي؛ مقالات الإسلاميين =

أنهم لما ضلوا في الماضي فهو تعالى أضلهم عن الدين في المستقبل.

ثم قال الرازي مستدلاً على من أنكر خلق الكفر:

والذي يؤكد القول بأن قوله: ﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا﴾ مسند إلى الله جل ذكره: أنه قال: ﴿إِلَىٰ يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ﴾ والضمير في قوله تعالى: ﴿يَلْقَوْنَهُ﴾ عائد إلى الله تعالى، فكان الأولى أن يكون قوله: ﴿فَأَعْقَبَهُمْ﴾ مسنداً إلى الله تعالى.

ثم قال الرازي: قال القاضي: المراد من قوله: ﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ﴾؛ أي: فأعقبهم العقوبة على النفاق، وتلك العقوبة هي حدوث الغم في قلوبهم وضيق الصدر وما ينالهم من الذل والذم ويدوم ذلك بهم إلى الآخرة.

◻ **قال الرازي:** قلنا: هذا بعيد؛ لأنه عدول عن الظاهر من غير حجة ولا شبهة، فإن ذَكَرَ أن الدلائل العقلية دلت على أن الله تعالى لا يخلق الكفر قابلنا دلائلهم بدلائل عقلية لو وضعت على الجبال الراسيات لاندكت[1].

وربما تختلف الضمائر بين الجمع والتثنية، والقاعدة هنا تدعو إلى توحيد مرجع الضمائر في السياق الواحد، فهل يستحضر الرازي هذه القاعدة والضمائر مختلفة بين الجمع والتثنية فيسعى إلى توجيه اختلافها لتتفق وتتسق في مرجعها؟

نرى صنيعه في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ ٱلثَّقَلَانِ ﴿٣١﴾ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٣٢﴾ يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ إِنِ ٱسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُواْ مِنْ أَقْطَارِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ فَٱنفُذُواْ لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَٰنٍ ﴿٣٣﴾ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٣٤﴾ يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِّن نَّارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا تَنتَصِرَانِ ﴿٣٥﴾﴾ [الرحمٰن: ٣١ ـ ٣٥].

◻ **قال الرازي:** كيف ثنى الضمير في قوله: ﴿عَلَيْكُمَا﴾ مع أنه جَمَع قَبْله بقوله: ﴿إِنِ ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ والخطاب مع الطائفتين، وقال: ﴿فَلَا تَنتَصِرَانِ﴾ وقال من قبل: ﴿لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَٰنٍ﴾؟ نقول فيه لطيفة وهي:

= ص٢٢٧ لعلي بن إسماعيل الأشعري ت٣٢٤هـ (مرجع سابق).

(١) مفاتيح الغيب ١٦/ ١١٣.

أن قوله[1]: ﴿إِنِ ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ لبيان عجزهم وعظمة ملك الله تعالى، فقال: إن استطعتم أن تنفذوا باجتماعكم وقوتكم فانفذوا ولا تستطيعون لعجزكم فقد بَانَ عند اجتماعكم واعتضادكم بعضكم ببعض، فهو عند افتراقكم أظهر، فهو خطاب عام مع كل أحد عند الانضمام إلى جميع من عداه من الأعوان والإخوان.

وأما قوله تعالى: ﴿يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا﴾ فهو لبيان الإرسال على النوعين لا على كل واحد منهما؛ لأن جميع الإنس والجن لا يرسل عليهم العذاب والنار فهو يرسل على النوعين، ويتخلص منه بعض منهما بفضل الله ولا يخرج أحد من الأقطار أصلاً.

والجواب الثاني: من حيث اللفظ هو أن الخطاب مع المعشر فقوله: ﴿إِنِ ٱسْتَطَعْتُمْ﴾؛ أيها المعشر وقوله: ﴿يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا﴾ ليس خطاباً مع النداء بل هو خطاب مع الحاضرين، وهما نوعان، وليس الكلام مذكوراً بحرف واو العطف حتى يكون النوعان مناديين في الأول وعند عدم التصريح بالنداء فالتثنية أولى كقوله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا﴾ وهذا يتأيد بقوله تعالى: ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ ٱلثَّقَلَانِ ﴿٣١﴾﴾ وحيث صرح بالنداء جمع الضمير وقال بعد ذلك: ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ حيث لم يصرح بالنداء[2].

مما تقدم ظهر سعي الرازي لتوجيه اختلاف الضمائر في الجمع والتثنية ليتضح ويتسق مرجعها.

وكذلك ما جاء في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿فِيهِنَّ قَٰصِرَٰتُ ٱلطَّرْفِ لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَآنٌّ ﴿٥٦﴾﴾ [الرحمٰن: ٥٦].

□ **قال الرازي:** وجمع الضمير هاهنا ـ في ﴿فِيهِنَّ﴾ ـ وثنى في قوله: ﴿فِيهِمَا عَيْنَانِ﴾ [الرحمٰن: ٥٠] و﴿فِيهِمَا مِن كُلِّ فَٰكِهَةٍ زَوْجَانِ ﴿٥٢﴾﴾ [الرحمٰن: ٥٢]، وذلك لأنا بينا أن الجنة لها اعتبارات ثلاثة:

---

(١) وهذا هو الجواب الأول.

(٢) مفاتيح الغيب ٢٩/ ١٠٠.

أحدها: اتصال أشجارها وعدم وقوع الفيافي والمهامة فيها والأراضي الغامرة، ومن هذا الوجه كأنها جنة واحدة لا يفصلها فاصل.

وثانيها: اشتمالها على النوعين الحاصرين للخيرات، فإن فيها ما في الدنيا وما ليس في الدنيا، وفيها ما يعرف وما لا يعرف، وفيها ما يقدر على وصفه وفيها ما لا يقدر، وفيها لذات جسمانية ولذات غير جسمانية، فلاشتمالها على النوعين كأنها جنتان.

وثالثها: لسعتها وكثرة أشجارها وأماكنها وأنهارها ومساكنها كأنها جنات فهي من وجه جنة واحدة، ومن وجه جنتان، ومن وجه جنات(١).

وفي المثال التالي نرى الرازي يتتبع الضمائر في السياق الواحد والتي يرجعها إلى شيء واحد، ويبين أنها وردت بالتذكير، إلى الضمير الأخير جاء مؤنثاً، ويذكر مما يمكن أن يحمل عليه الضمير المؤنث لكي تتسق الضمائر في مرجعها، وهذا الصنيع منه يثبت لنا اهتمام الرازي بتوحيد مرجع الضمائر في السياق الواحد وهو الذي تقرره القاعدة هنا.

□ **قال الرازي:** في تفسير قول الله تعالى: ﴿قَالُواْ نَفْقِدُ صُوَاعَ ٱلْمَلِكِ وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٌ ﴿٧٢﴾ قَالُواْ تَٱللَّهِ لَقَدْ عَلِمْتُم مَّا جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا كُنَّا سَٰرِقِينَ ﴿٧٣﴾ قَالُواْ فَمَا جَزَٰٓؤُهُۥٓ إِن كُنتُمْ كَٰذِبِينَ ﴿٧٤﴾ قَالُواْ جَزَٰٓؤُهُۥ مَن وُجِدَ فِى رَحْلِهِۦ فَهُوَ جَزَٰٓؤُهُۥ ۚ كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٧٥﴾ فَبَدَأَ بِأَوْعِيَتِهِمْ قَبْلَ وِعَآءِ أَخِيهِ ثُمَّ ٱسْتَخْرَجَهَا مِن وِعَآءِ أَخِيهِ ۚ كَذَٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ ۖ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِى دِينِ ٱلْمَلِكِ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ۚ نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُ ۗ وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴿٧٦﴾﴾ [يوسف: ٧٢ ـ ٧٦].

فإن قيل: لِـمَ ذَكَّرَ ضمير الصواع مرات ثم أنثه؟ قلنا ـ وذكر من الأوجه ـ:

أو يقال: الصواع يؤنث ويُذكَّر فكان كل واحد منهما جائزاً.

أو يقال: لعل يوسف كان يسميه سقاية، وعبيده صواعاً، فقد وقع فيما يتصل به من الكلام سقاية وفيما يتصل بهم صواعاً(٢).

(١) مفاتيح الغيب ١١٢/٩، ومن الأمثلة ما جاء في: ٦٦/٣٢.

(٢) مفاتيح الغيب ١٤٥/١٨.

فضمائر الصواع التي وردت مذكرة: (ولمن جاء به ـ من وجد) ثم أنثت بـ (استخرجها).

ومن محافظة الرازي على ما تسعى إليه هذه القاعدة، من توحيد مرجع الضمائر في السياق الواحد، أنه يوجه الضمائر المختلفة في الجنس، العائدة إلى شيء واحد، ليتسق الكلام فتتفق الضمائر في مرجعها، كما قال في تفسير قول الله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ ۝١١ فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ ۝١٢﴾ [عبس: ١١، ١٢].

□ **قال الرازي:** ثم قال: ﴿إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ﴾ وفيه سؤالان؟

الأول: قوله: ﴿إِنَّهَا﴾ ضمير المؤنث وقوله: ﴿فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ ۝٥٥﴾ ضمير المذكر، والضميران عائدان إلى شيء واحد، فكيف القول فيه؟

الجواب وفيه وجهان:

الأول: أن قوله: ﴿إِنَّهَا﴾ ضمير المؤنث، قال مقاتل: يعني: آيات القرآن، وقال الكلبي: يعني: هذه السورة، وهو قول الأخفش، والضمير في قوله: ﴿فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ ۝١٢﴾ عائد إلى التذكرة أيضاً؛ لأن التذكرة في معنى الذكر والوعظ.

الثاني: إنها تذكرة يعني به القرآن، والقرآن مذكر، إلا أنه لما جعل القرآن تذكرة أخرجه على لفظ التذكرة، ولو ذكَّره لجاز كما قال في موضع آخر: ﴿كَلَّآ إِنَّهُۥ تَذْكِرَةٌ ۝٥٤﴾ [المدثر: ٥٤]؛ والدليل على أن قوله: ﴿إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ﴾ المراد به القرآن قوله: ﴿فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ ۝١٢﴾[1].

وكذلك في الموضع التالي قال الرازي في قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُۥ تَذْكِرَةٌ ۝٥٤ فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ ۝٥٥﴾، ثم قال تعالى: ﴿كَلَّآ﴾ وهو ردع لهم عن إعراضهم عن التذكرة. ثم قال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ تَذْكِرَةٌ﴾؛ يعني: تذكرة بليغة كافية، ﴿فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ ۝٥٥﴾؛ أي: جعله نصب عينه فإن نفع ذلك راجع إليه.

والضمير في ﴿إِنَّهُۥ﴾ و﴿ذَكَرَهُۥ﴾ للتذكرة، في قوله: ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ ٱلتَّذْكِرَةِ

---

(١) مفاتيح الغيب ٣١/ ٥٣.

مُّعۡرِضِينَ ﴿٤٩﴾﴾ [المدثر: ٤٩]، وإنما ذكرت لأنها في معنى الذكر أو القرآن[1].

فالضمائر هنا ﴿إِنَّهُۥ﴾ و﴿ذَكَرَهُۥ﴾ جاءت مذكرة، وتعود على مؤنث لفظاً وهو ﴿ٱلتَّذۡكِرَةِ﴾ ومذكر معنى، والذي هو الذكر أو القرآن، فعاد الضمير المذكر إلى مذكر معنى.

وهذا من سعي الرازي لتوحيد مرجع الضمائر والذي هو جوهر الترجيح بهذه القاعدة.

ونجد أثر هذه القاعدة في مسائل الاعتقاد عند الرازي حين يردَّ من خلالها على من فرق الضمائر في السياق الواحد ليصح مذهبه؛ كالمعتزلة الذين يرون أن البنية واعتدال المزاج شرط قبول الحياة، فإذا قلنا: إن الحجارة تهبط من خشية الله تعالى فلا بد من وجود البنية واعتدال المزاج، وهو متعذر، فبالتالي يرجعون الضمير إلى القلوب وليس الحجارة، وهذا العَوْد يخالف اتساق الضمائر في عودها جميعاً على الحجارة، كما قال الرازي[2] في تفسيره عند قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتۡ قُلُوبُكُم مِّنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَ فَهِيَ كَٱلۡحِجَارَةِ أَوۡ أَشَدُّ قَسۡوَةٗۚ وَإِنَّ مِنَ ٱلۡحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنۡهُ ٱلۡأَنۡهَٰرُۚ وَإِنَّ مِنۡهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخۡرُجُ مِنۡهُ ٱلۡمَآءُۚ وَإِنَّ مِنۡهَا لَمَا يَهۡبِطُ مِنۡ خَشۡيَةِ ٱللَّهِۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعۡمَلُونَ ﴿٧٤﴾﴾ [البقرة: ٧٤]:

واعلم أن فيه إشكالاً وهو أن الهبوط من خشية الله ـ في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنۡهَا لَمَا يَهۡبِطُ مِنۡ خَشۡيَةِ ٱللَّهِۗ﴾ ـ صفة الأحياء العقلاء، والحجر جماد فلا يتحقق ذلك فيه، فلهذا الإشكال ذكروا في هذه الآية وجوهاً:

أحدها: قول أبي مسلم خاصة، وهو أن الضمير في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنۡهَا﴾ راجع إلى القلوب، فإنه يجوز عليها الخشية، والحجارة لا يجوز عليها الخشية، وقد تقدم ذكر القلوب كما تقدم ذكر الحجارة، أقصى ما في الباب أن الحجارة أقرب المذكورين، إلا أن هذا الوصف لما كان لائقاً بالقلوب دون الحجارة وجب رجوع هذا الضمير إلى القلوب دون الحجارة.

---

(١) مفاتيح الغيب ٣٠/ ١٨٧.
(٢) مفاتيح الغيب ٣/ ١٢٠.

فهنا فرق أبو مسلم بين الضمائر في مرجعها، فالآية الكريمة: ﴿وَإِنَّ مِنَ ٱلْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ ٱلْأَنْهَٰرُ﴾، ﴿وَإِنَّ مِنْهَا﴾؛ أي: الحجارة ﴿لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ ٱلْمَآءُ﴾ فيجب في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾ أن يكون راجعاً إليها.

وهذا التفريق منه ليسلم مذهبه، فلو وحد الضمائر لكانت الخشية للحجارة، وهذا لا يصح عند المعتزلة فالحجارة لإثبات أنها تهبط من خشية الله تعالى لا بد من وجود البنية واعتدال المزاج الذي هو عندهم شرط قبول الحياة، وهذا لا يوجد في الحجارة، فعاد بالضمير إلى القلوب، واستعمل الرازي مضمون القاعدة هنا للرد على أبي مسلم، ولإثبات عود الضمائر إلى شيء واحد وهي الحجارة، فقال: واعترضوا عليه ـ كلام أبي مسلم ـ من وجهين: ـ وذكر منها ـ:

أن قوله تعالى: ﴿فَهِيَ كَٱلْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ جملة تامة، ثم ابتدأ تعالى فذكر حال الحجارة بقوله: ﴿وَإِنَّ مِنَ ٱلْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ فيجب في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾ أن يكون راجعاً إليها.

فرجح الرازي بمضمون القاعدة هنا حين أعاد الضمير في قوله: ﴿وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾ إلى الحجارة.

وقال الرازي:

وثانيها: ـ من الأوجه المذكورة في إزالة الإشكال في هبوط الحجارة من خشية الله تعالى ـ:

قول جمع من المفسرين إن الضمير عائد إلى الحجارة، لكن لا نسلم أن الحجارة ليست حية عاملة، بيانه أن المراد من ذلك جبل موسى عليه السلام حين تقطع وتجلى له ربه وذلك لأن الله سبحانه وتعالى خلق فيه الحياة والعقل والإدراك وهذا غير مستبعد في قدرة الله ونظيره قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا قَالُوٓا۟ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنطَقَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [فصلت: ٢١]، فكما جعل الجلد ينطق ويسمع ويعقل فكذلك الجبل وصفه بالخشية، وقال أيضاً: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ

عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُۥ خَٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ ۚ وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾ [الحشر: ٢١]؛ والتقدير: أنه تعالى لو جعل فيه العقل والفهم لصار كذلك، وروى أنه حن الجذع لصعود رسول الله ﷺ المنبر[1]، وروي عن النبي ﷺ أنه لما أتاه الوحي في أول المبعث وانصرف النبي ﷺ إلى منزله سلمت عليه الأحجار والأشجار فكلها كانت تقول: السلام عليك يا رسول الله[2]، قالوا: فغير ممتنع أن يخلق في بعض الأحجار عقل وفهم حتى تحصل الخشية فيه.

وأنكرت المعتزلة هذا التأويل لما أن عندهم البنية واعتدال المزاج شرط قبول الحياة والعقل ولا دلالة لهم على اشتراط البنية إلا مجرد الاستبعاد فوجب أن لا يلتفت إليهم.

وثالثها: من الأوجه المذكورة في إزالة الإشكال في هبوط الحجارة من خشية الله تعالى ـ: قول أكثر المفسرين وهو أن الضمير عائد إلى الحجارة وأن الحجارة لا تعقل ولا تفهم وذكروا على هذا القول أنواعاً من التأويل.

إن ما تقدم يبين صلة هذه القاعدة بالترجيح بين الأقوال المختلفة في التفسير في مسائل الاعتقاد عند الرازي في تفسيره.

وربما فرَّق الرازي الضمائر في السياق الواحد لتحقيق المقصود من الآية، كما قال في تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا عَتَوْا۟ عَن مَّا نُهُوا۟ عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ﴿١٦٦﴾ وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ لَيَبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَن يَسُومُهُمْ سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ ۗ إِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيعُ ٱلْعِقَابِ ۖ وَإِنَّهُۥ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٦٧﴾﴾ [الأعراف: ١٦٦، ١٦٧].

□ **قال الرازي:** الضمير في قوله: ﴿عَلَيْهِمْ﴾ يقتضي أن يكون راجعاً إلى

---

(١) أخرج البخاري في صحيحه (مرجع سابق)، باب علامات النبوة في الإسلام ٣/ ١٣١٤ (٣٣٩٢) بإسناده عن حفص بن عبيد الله بن أنس بن مالك أنه سمع جابر بن عبد الله رضي الله عنهما يقول: كان المسجد مسقوفاً على جذوع من نخل فكان النبي ﷺ إذا خطب يقوم إلى جذع منها، فلما صنع له المنبر وكان عليه فسمعنا لذلك الجذع صوتاً كصوت العشار حتى جاء النبي ﷺ فوضع يده عليها فسكنت.

(٢) لم أجده.

قوله: ﴿فَلَمَّا عَتَوۡاْ عَن مَّا نُهُواْ عَنۡهُ قُلۡنَا لَهُمۡ كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ١٦٦﴾ لكنه قد علم أن الذين مسخوا لم يستمر عليهم التكليف؟ ثم اختلفوا:

فقال بعضهم: المراد نسلهم، والذين بقوا منهم.

وقال آخرون: بل المراد سائر اليهود، فإن أهل القرية كانوا بين صالح وبين متعد فمسخ المتعدي وألحق الذل بالبقية.

وقال الأكثرون: هذه الآية في اليهود الذين أدركهم الرسول ﷺ ودعاهم إلى شريعته.

◘ **قال الرازي:** وهذا أقرب؛ لأن المقصود من هذه الآية تخويف اليهود الذين كانوا في زمان الرسول ﷺ وزجرهم عن البقاء على اليهودية؛ لأنهم إذا علموا بقاء الذل عليهم إلى يوم القيامة انزجروا[١].

فالضمائر في الآية السابقة (عتوا، نهوا، لهم، كونوا) تعود على اليهود، فلتتفق وتتسق الضمائر يجب عود الضمير في ﴿عَلَيۡهِمۡ﴾ على اليهود؛ أيضاً[٢]، وهو ما ترجحه القاعدة، ولكن الرازي فرَّق الضمائر هنا من أجل أن مقصود الآية تخويف اليهود الذين كانوا في زمان الرسول ﷺ وزجرهم عن البقاء على اليهودية، فجعل مرجع الضمير ﴿عَلَيۡهِمۡ﴾ ليس على اليهود الذين مسخوا وعادت إليهم الضمائر السابقة، إنما على اليهود الذين كانوا في زمن النبي ﷺ.

وما يدل على حضور هذه القاعدة وما تسعى إليه من اتساق الضمائر في السياق الواحد عند الرازي في تفسيره، ما يظهر من توجيهه للضمائر، وذلك في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿قَالَ ٱذۡهَبۡ فَمَن تَبِعَكَ مِنۡهُمۡ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَآؤُكُمۡ جَزَآءٗ مَّوۡفُورٗا ٦٣﴾ [الإسراء: ٦٣].

◘ **قال الرازي:** ثم قال: ﴿فَمَن تَبِعَكَ مِنۡهُمۡ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَآؤُكُمۡ جَزَآءٗ مَّوۡفُورٗا﴾... فإن قيل: أليس الأولى أن يقال: فإن جهنم جزاؤهم جزاءًا موفوراً، ليكون هذا الضمير راجعاً إلى قوله: ﴿فَمَن تَبِعَكَ﴾؟ قلنا: فيه وجوه:

---

(١) مفاتيح الغيب ١٥/ ٣٤، ٣٥.

(٢) الكشف والبيان ٢/ ٦٣ (مرجع سابق).

الأول: التقدير فإن جهنم جزاؤهم وجزاؤكم ثم غلب المخاطب على الغائب فقيل: جزاؤكم.

والثاني: يجوز أن يكون هذا الخطاب مع الغائبين على طريقة الالتفات.

والثالث: أنه ﷺ قال: «**من سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة**»[1]، فكل معصية توجد فيحصل لإبليس مثل وزر ذلك العامل فلما كان إبليس هو الأصل في كل المعاصي صار المخاطب بالوعيد هو إبليس[2].

وأفاد الرازي من هذه القاعدة حين ذكر وجهاً من أوجه التفسير بمقتضاها، فوحّد مرجع الضمائر ليصل إلى وجه سليم يدل على معنى الآية الكريمة، كما قال في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِى ٱلْفُلْكِ ٱلْمَشْحُونِ ﴿٤١﴾﴾ [يس: ٤١].

□ **قال الرازي:** قال المفسرون: الذرية هم الآباء، وأما الأكثرون فعلى أن الذرية لا تطلق إلا على الولد، وعلى هذا فلا بد من بيان المعنى، فنقول: الفلك إما أن يكون المراد الفلك المُعَيَّن الذي كان لنوح، وإما أن يكون المراد الجنس، فإن كان المراد سفينة نوح عليه السلام ففيه وجوه:

الأول: أن المراد إنا حملنا أولادكم إلى يوم القيامة في ذلك الفلك ولولا ذلك لما بقي للآدمي نسل ولا عقب.

---

(١) أخرج مسلم في صحيحه (مرجع سابق)، باب من سن سنة حسنة أو سيئة ومن دعا إلى هدى أو ضلالة ٤/٢٠٥٩ (١٠١٧) بسنده عن جرير بن عبد الله قال: جاء ناس من الأعراب إلى رسول الله ﷺ عليهم الصوف فرأى سوء حالهم قد أصابتهم حاجة فحث الناس على الصدقة فأبطؤا عنه حتى رؤي ذلك في وجهه قال: ثم إن رجلاً من الأنصار جاء بصرة من ورق، ثم جاء آخر، ثم تتابعوا حتى عرف السرور في وجهه فقال رسول الله ﷺ: «**من سن في الإسلام سنة حسنة فعمل بها بعده كتب له مثل أجر من عمل بها ولا ينقص من أجورهم شيء ومن سن في الإسلام سنة سيئة فعمل بها بعده كتب عليه مثل وزر من عمل بها ولا ينقص من أوزارهم شيء**».

(٢) مفاتيح الغيب ٢١/٥.

الثاني: هو أن المراد بالذرية الجنس معناه: حملنا أجناسهم.

الثالث: هو أن الضمير في قوله وآية لهم عائد إلى العباد حيث قال: ﴿يَٰحَسۡرَةً عَلَى ٱلۡعِبَادِۚ﴾ [يس: ٣٠] وقال بعد ذلك: ﴿وَءَايَةٞ لَّهُمُ ٱلۡأَرۡضُ﴾ [يس: ٣٣] وقال: ﴿وَءَايَةٞ لَّهُمُ ٱلَّيۡلُ﴾ [يس: ٣٧] وقال: ﴿وَءَايَةٞ لَّهُمۡ أَنَّا حَمَلۡنَا ذُرِّيَّتَهُمۡ﴾ [يس: ٤١] إذا علم هذا فكأنه تعالى قال: وآية للعباد أنا حملنا ذريات العباد، ولا يلزم أن يكون المراد بالضمير في الموضعين أشخاصاً معينين، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡۚ﴾ [النساء: ٢٩] ويريد بعضم بعضاً، وكذلك إذا تقاتل قوم ومات الكل في القتال يقال: هؤلاء القوم هم قتلوا أنفسهم، فهم في الموضعين يكون عائداً إلى القوم ولا يكون المراد أشخاصاً معينين، بل المراد أن بعضهم قتل بعضاً فكذلك قوله تعالى: ﴿وَءَايَةٞ لَّهُمۡ﴾؛ أي: آية لكل بعض منهم أنا حملنا ذرية على بعض منهم أو ذرية بعض منهم[(١)].

فالرازي في الضمائر السابقة: ﴿وَءَايَةٞ لَّهُمُ ٱلۡأَرۡضُ﴾ [يس: ٣٣] ﴿وَءَايَةٞ لَّهُمُ ٱلَّيۡلُ﴾ [يس: ٣٧] وحد مرجعها إلى العباد، فلتتفق وتتسق الضمائر أعاد ﴿وَءَايَةٞ لَّهُمۡ أَنَّا حَمَلۡنَا ذُرِّيَّتَهُمۡ﴾ [يس: ٤١] إلى ما عادت إليه الضمائر قبله وهم العباد.

فتوحيد الضمائر في مرجعها من الرازي أوجد معنى مناسباً لما قد يرد من سؤال في معنى حمل الذرية ـ على معنى أنهم الأولاد ـ في سفينة نوح عليه السلام.

وليست هذه القاعدة عند الرازي في ترجيحه للأقوال المختلفة في تفسير الآية الكريمة فحسب بل تجده يبين الفائدة من تكرار الضمير العائد إلى شيء واحد، وذلك في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ذَوَاتَآ أَفۡنَانٖ ﴿٤٨﴾ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٤٩﴾ فِيهِمَا عَيۡنَانِ تَجۡرِيَانِ ﴿٥٠﴾ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٥١﴾ فِيهِمَا مِن كُلِّ فَٰكِهَةٖ زَوۡجَانِ ﴿٥٢﴾﴾ [الرحمٰن: ٤٨ ـ ٥٢].

□ **قال الرازي**: قوله: ﴿ذَوَاتَآ أَفۡنَانٖ ﴿٤٨﴾﴾ و﴿فِيهِمَا عَيۡنَانِ تَجۡرِيَانِ ﴿٥٠﴾﴾ و﴿فِيهِمَا

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٦/ ٦٩.

﴿مِن كُلِّ فَٰكِهَةٍ زَوۡجَانِ ۝٥٢﴾ كلها أوصاف للجنتين المذكورتين، فهو كالكلام الواحد تقديره جنتان ذواتا أفنان، ثابت فيهما عينان، كائن فيهما من كل فاكهة زوجان، فإن قيل: ما الفائدة في فصل بعضها عن بعض بقوله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ ثلاث مرات مع أنه في ذكر العذاب ما فصل بين كلامين بها، حيث قال: ﴿يُرۡسَلُ عَلَيۡكُمَا شُوَاظٌ مِّن نَّارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا تَنتَصِرَانِ ۝٣٥﴾ [الرحمٰن: ٣٥] مع أن إرسال نحاس غير إرسال شواظ وقال: ﴿يَطُوفُونَ بَيۡنَهَا وَبَيۡنَ حَمِيمٍ ءَانٍ ۝٤٤﴾ [الرحمٰن: ٤٤] مع أن الحميم غير الجحيم وكذا قال تعالى: ﴿هَٰذِهِۦ جَهَنَّمُ ٱلَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا ٱلۡمُجۡرِمُونَ ۝٤٣﴾ [الرحمٰن: ٤٣] وهو كلام تام وقوله تعالى: ﴿يَطُوفُونَ بَيۡنَهَا وَبَيۡنَ حَمِيمٍ ءَانٍ ۝٤٤﴾ [الرحمٰن: ٤٤] كلام آخر ولم يفصل بينهما بالآية المذكورة؟

نقول: فيه تغليب جانب الرحمة، فإن آيات العذاب سردها سرداً، وذكرها جملة، ليقصر ذكرها، والثواب ذكره شيئاً فشيئاً؛ لأن ذكره يطيب للسامع فقال بالفصل.

وتكرار عود الضمير إلى الجنس بقوله: ﴿فِيهِمَا عَيۡنَانِ﴾ ﴿فِيهِمَا مِن كُلِّ فَٰكِهَةٍ﴾؛ لأن إعادة ذكر المحبوب محبوب والتطويل بذكر اللذات مستحسن[1].

ولا يغفل الرازي عن نظرة فاحصة لمن بنى قوله على مضمون قاعدة المبحث، فينظر في الضمائر وفي حالها من تذكير وتأنيث وإفراد وتثنية وجمع، هل يصح معه أن يتفق مرجع الضمائر أم لا، كما في تفسيره لقوله تعالى: ﴿مُتَّكِـِٔينَ عَلَىٰ فُرُشِۭ بَطَآئِنُهَا مِنۡ إِسۡتَبۡرَقٖۚ وَجَنَى ٱلۡجَنَّتَيۡنِ دَانٖ ۝٥٤ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ۝٥٥ فِيهِنَّ قَٰصِرَٰتُ ٱلطَّرۡفِ لَمۡ يَطۡمِثۡهُنَّ إِنسٞ قَبۡلَهُمۡ وَلَا جَآنّٞ ۝٥٦﴾ [الرحمن: ٥٤ ـ ٥٦].

□ **قال الرازي:** ﴿فِيهِنَّ﴾ الضمير عائد إلى ماذا؟ نقول فيه ثلاثة أوجه:

أحدها: إلى الآلاء والنعم؛ أي: قاصرات الطرف.

ثانيها: إلى الفراش؛ أي: في الفرش قاصرات.

وهما ضعيفان، أما الأول فلأن اختصاص القاصرات بكونهن، في الآلاء مع أن الجنتين في الآلاء، والعينين فيهما، والفواكه كذلك، لا يبقى له فائدة.

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٩/ ١٠٩.

وأما الثاني فلأن الفرش جعلها ظرفهم حيث قال: ﴿مُتَّكِـِٔينَ عَلَىٰ فُرُشٍ﴾ وأعاد الضمير إليها بقوله: ﴿بَطَآئِنُهَا﴾ ولم يقل بطائنهن، فقوله: ﴿فِيهِنَّ﴾ يكون تفسيراً للضمير فيحتاج إلى بيان فائدة؛ لأنه تعالى قال بعد هذا مرة أخرى: ﴿فِيهِنَّ خَيْرَٰتٌ﴾ [الرحمٰن: ٧٠]، ولم يكن هناك ذكر الفرش، فالأصح إذن هو:

الوجه الثالث: وهو أن الضمير عائد إلى الجنتين[١].

في المثال السابق نرى أن القول الثاني يُرَجِّح بمقتضى مضمون القاعدة، فيوحد مرجع الضمائر في ﴿بَطَآئِنُهَا﴾ و﴿فِيهِنَّ﴾ إلى الفرش، ونجد الرازي يضعف القول الذي يعود بالضمير إلى الفرش؛ أي: في الفرش قاصرات؛ لأن الضمير الأول العائد إلى الفرش جاء بلفظ: ﴿بَطَآئِنُهَا﴾ والضمير الثاني ﴿فِيهِنَّ﴾ ولو عاد إلى ما عاد إليه الأول لكان الضمير الأول بلفظ: بطائنهن، ولو عاد الضمير في ﴿فِيهِنَّ قَٰصِرَٰتُ﴾ إلى الفرش، لعاد الضمير مرة أخرى في ﴿فِيهِنَّ خَيْرَٰتٌ﴾ [الرحمٰن: ٧٠] إلى الفرش، وهو غير صحيح؛ لأنه لم يكن هناك ذكر الفرش.

ومن أثر هذه القاعدة عند الرازي عنايته بتوحيد مرجع الضمائر والذي هو مضمون هذه القاعدة، وذلك حين يذكر تفسيره للآية الكريمة بناء على مرجع الضمير الأول، فيجعل مرجع أول الضمائر يحدد مرجع الضمائر بعده فيفسر الآية على الاحتمالات في مرجع الضمير الأول دون أن يخالف الضمائر بعده، كما في تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَعَصَوْاْ رَسُولَ رَبِّهِمْ فَأَخَذَهُمْ أَخْذَةً رَّابِيَةً ۝١٠﴾ [الحاقة: ١٠].

□ **قال الرازي:** الضمير إن كان عائداً إلى: ﴿فِرْعَوْنُ وَمَن قَبْلَهُۥ﴾ [الحاقة: ٩] فرسول ربهم هو موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ.

وإن كان عائداً إلى أهل المؤتفكات فرسول ربهم هو لوط، قال الواحدي: والوجه أن يقال: المراد بالرسول كلاهما للخبر عن الأمتين بعد ذكرهما بقوله: ﴿فَعَصَوْاْ﴾ فيكون كقوله: ﴿فَقُولَآ إِنَّا رَسُولُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: ١٦][٢].

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٩/١١٢.
(٢) مفاتيح الغيب ٣٠/٩٣.

وكذلك ما جاء في تفسير الرازي عند كلامه على مرجع الضميرين ﴿ٱسْتَقَـٰمُوا۟﴾ و﴿لَأَسْقَيْنَـٰهُم﴾ في قوله تعالى: ﴿وَأَلَّوِ ٱسْتَقَـٰمُوا۟ عَلَى ٱلطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَـٰهُم مَّآءً غَدَقًا ﴿١٦﴾﴾ [الجن: ١٦].

□ **قال الرازي:** الضمير في قوله: ﴿ٱسْتَقَـٰمُوا۟﴾ إلى من يرجع؟

فيه قولان: قال بعضهم: إلى الجن الذين تقدم ذكرهم ووصفهم؛ أي: هؤلاء القاسطون لو آمنوا لفعلنا بهم كذا وكذا.

وقال آخرون: بل المراد الإنس.

ثم قال الرازي: إن قلنا الضمير في قوله: ﴿ٱسْتَقَـٰمُوا۟﴾ راجع إلى الجن كان في الآية قولان:

أحدهما: لو استقام الجن على الطريقة المثلى؛ أي: لو ثبت أبوهم الجان على ما كان عليه من عبادة الله ولم يستكبر عن السجود لآدم ولم يكفر وتبعه ولده على الإسلام لأنعمنا عليهم، وإنما ذكر الماء كناية عن طيب العيش وكثرة المنافع، فإن اللائق بالجن هو هذا الماء المشروب.

والثاني: أن يكون المعنى وأن لو استقام الجن الذين سمعوا القرآن على طريقتهم التي كانوا عليها قبل الاستماع ولم ينتقلوا عنها إلى الإسلام لوسعنا عليهم الرزق ونظيره قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِٱلرَّحْمَـٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِّن فِضَّةٍ﴾ [الزخرف: ٣٣].

وأما الذين قالوا: الضمير عائد إلى الإنس فالوجهان عائدان فيه بعينه، وهاهنا يكون إجراء قوله: ﴿لَأَسْقَيْنَـٰهُم مَّآءً غَدَقًا﴾ على ظاهره أولى؛ لأن انتفاع الإنس بذلك أتم وأكمل(١).

ويستدل الرازي على معنى الآية بالنظر إلى مرجع الضمائر بعدها، فيأخذ من مرجع الضمائر بعد الآية التي يريد تفسيرها ما يصح أن يحمل عليه معنى الآية الكريمة، كما قال في تفسير قول الله تعالى: ﴿عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ ﴿١﴾ عَنِ ٱلنَّبَإِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٢﴾ ٱلَّذِى هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ ﴿٣﴾ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ ﴿٤﴾ ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ ﴿٥﴾﴾ [النبأ: ١ ـ ٥].

(١) مفاتيح الغيب ٣٠/١٤٢، ١٤٣.

□ **قال الرازي:** أولئك الذين كانوا يتساءلون من هم؟ فيه احتمالات:

الاحتمال الأول: أنهم هم الكفار، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿كَلَّا سَيَعْلَمُونَ ﴿٤﴾ ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ ﴿٥﴾﴾ الضمير في ﴿يَتَسَاءَلُونَ﴾ و﴿هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ﴾ و﴿سَيَعْلَمُونَ﴾ راجع إلى شيء واحد، وقوله: ﴿كَلَّا سَيَعْلَمُونَ﴾ تهديد والتهديد لا يليق إلا بالكفار فثبت أن الضمير في قوله: ﴿يَتَسَاءَلُونَ﴾ عائد إلى الكفار.

والاحتمال الثاني: أن الذين كانوا يتساءلون هم الكفار والمؤمنون، وكانوا جميعاً يتساءلون عنه، أما المسلم فليزداد بصيرة ويقيناً في دينه، وأما الكافر فعلى سبيل السخرية أو على سبيل؛ إيراد الشكوك والشبهات.

والاحتمال الثالث: أنهم كانوا يسألون الرسول ويقولون ما هذا الذي تعدنا به من أمر الآخرة[1].

فالرازي في المثال المتقدم كان مستحضراً مضمون قاعدة توحيد مرجع الضمائر في السياق الواحد، الأمر الذي جعله يصل إلى معنى محتمل في تفسير الآية الكريمة.

وكذلك كما قال في تفسير قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَن تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُم مِّنَ اللَّهِ شَيْئًا وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿١١٦﴾﴾ [آل عمران: ١١٦].

□ **قال الرازي:** في قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ قولان:

الأول: المراد منه بعض الكفار، ثم القائلون بهذا القول ذكروا وجوهاً:

أحدها: قال ابن عباس يريد قريظة والنضير؛ وذلك لأن مقصود رؤساء اليهود في معاندة الرسول ما كان إلا المال، والدليل عليه قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [البقرة: ٤١].

وثانيها: أنها نزلت في مشركي قريش، فإن أبا جهل كان كثير الافتخار بماله ولهذا السبب نزل فيه قوله: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّن قَرْنٍ هُمْ أَحْسَنُ أَثَاثًا وَرِئْيًا

---

(١) مفاتيح الغيب ٣١/ ٤.

﴿٧٤﴾ [مريم: ٧٤]، وقوله: ﴿فَلْيَدْعُ نَادِيَهُۥ ﴿١٧﴾ سَنَدْعُ ٱلزَّبَانِيَةَ ﴿١٨﴾﴾ [العلق: ١٧، ١٨].

وثالثها: أنها نزلت في أبي سفيان[١]، فإنه أنفق مالاً كثيراً على المشركين يوم بدر وأُحد في عداوة النبي ﷺ.

والقول الثاني: أن الآية عامة في حق جميع الكفار، وذلك لأنهم كلهم كانوا يتعززون بكثرة الأموال وكانوا يعيرون الرسول ﷺ، وأتباعه بالفقر، وكان من جملة شبههم أن قالوا: لو كان محمد على الحق لما تركه ربه في هذا الفقر والشدة؛ ولأن اللفظ عام ولا دليل يوجب التخصيص، فوجب إجراؤه على عمومه.

وللأولين أن يقولوا: إنه تعالى قال بعد هذه الآية: ﴿مَثَلُ مَا يُنفِقُونَ﴾ فالضمير في قوله: ﴿يُنفِقُونَ﴾ عائد إلى هذا الموضع وهو قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾، ثم إن قوله: ﴿يُنفِقُونَ﴾ مخصوص ببعض الكفار فوجب أن يكون هذا أيضاً مخصوصاً[٢].

تبين مما سبق في هذا المبحث أن الرازي قد رجح بمضمون هذه القاعدة مستحضراً التنازع والتعاضد مع القواعد الأخرى، وقد يرجح ما ترجحه هذه القاعدة دون أن يشير إليها، ونجد أنه يوجه المعنى لتتفق الضمائر الذي هو جوهر هذه القاعدة، وقد يغفل العمل بها، ويظهر أثرها على الرازي ليس في الترجيح بين الأقوال المختلفة فحسب، بل لتقرير التفسير اللغوي، وأحياناً لا تجد أثراً لهذه القاعدة عند الرازي في بيان الأقوال المختلفة في مرجع الضمير، وقد يُشكل المعنى على الرازي في تفسير الآية بسبب إغفاله هذه القاعدة.

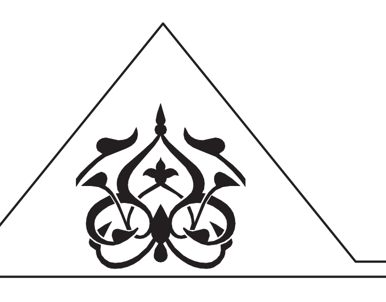
ونجد أثرها في مسائل الاعتقاد عند الرازي حين يردّ من خلالها على من

---

(١) أبو سفيان بن حرب بن أمية واسمه صخر أحد دهاة العرب وشيخ قريش، أسلم يوم الفتح، وكان يوم اليرموك تحت راية ابنه يزيد بن أبي سفيان، وتوفي سنة إحدى وثلاثين وله نحو تسعين سنة، تاريخ الإسلام ٣/ ٣٦٩ ـ ٣٧٠ (مرجع سابق).

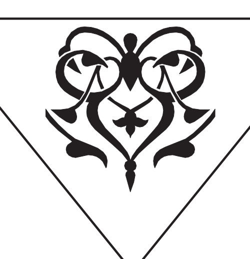
(٢) مفاتيح الغيب ٨/ ١٦٨.

فرق الضمائر في السياق الواحد ليصح مذهبه؛ كالمعتزلة، ولا يغفل الرازي عن نظرة فاحصة لمن بنى قوله على مضمون قاعدة المبحث، فينظر في الضمائر وفي حالها من تذكير وتأنيث وإفراد وتثنية وجمع، هل يصح معه أن يتفق مرجع الضمائر أم لا.



الفصل الثاني

قواعد الترجيح
المتعلقة بالقراءات ورسم المصحف





المبحث الأول

قاعدة:
الأصل توافق القراءات في المعنى

التعريف بالقاعدة:

إذا اختلف المفسرون في تفسير آية من كتاب الله تعالى على أقوال بناء على اختلاف القراءات الواردة في الآية، فإذا وجد قول يجمع معنى القراءات في الآية على معنى واحد، وأمكن القول بمقتضاها جميعاً، فهو أولى الأقوال بتفسير الآية وهذا من تفسير القرآن بالقرآن، فالقراءة بمنزلة الآية[1]، والأصل في القراءة أنها تفسير الآية وتدل على معناها حتى تتحد القراءات في المعنى.

ومن المواضع التي ظهر فيها هذا الأمر عند الرازي قوله في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ ٱلْقُرَى ٱلَّتِي بَٰرَكْنَا فِيهَا قُرًى ظَٰهِرَةً وَقَدَّرْنَا فِيهَا ٱلسَّيْرَ ۖ سِيرُوا۟ فِيهَا لَيَالِىَ وَأَيَّامًا ءَامِنِينَ ﴿١٨﴾﴾ [سبأ: ١٨].

□ **قال الرازي:** أي بينهم وبين الشام، فإنها هي البقعة المباركة، وقرى ظاهرة؛ أي: يظهر بعضها لبعضها يُرى سواد القرية من القرية الأخرى، فإن قال قائل: هذا من النعم والله تعالى قد شرع في بيان تبديل نعمهم قوله: ﴿وَبَدَّلْنَٰهُم بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ﴾ [سبأ: ١٦] فكيف عاد مرة أخرى إلى بيان النعمة بعد النقمة؟

فنقول: ذكر حال نفس بلدهم وبَيَّن تبديل ذلك بالخَمْط والأثل، ثم ذكر حال خارج بلدهم، وذَكَر عمارتها بكثرة القرى، ثم ذَكَر تبديله ذلك بالمفاوز

---

(١) الإتقان ١/٢١٨ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح عند المفسرين ١/١٠٠ (مرجع سابق).

والبيادي والبراري بقوله: ﴿فَقَالُوا۟ رَبَّنَا بَٰعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا﴾ [سبأ: ١٩] وقد فعل ذلك، ويدل عليه قراءة من قرأ: (ربُنَا بَعَّدَ)[١] على المبتدأ والخبر[٢].

وكذلك عند قوله تعالى: ﴿وَٱلشَّمْسُ تَجْرِى لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴿٣٨﴾﴾ [يس: ٣٨].

□ **قال الرازي:** ويحتمل أن تكون بمعنى إلى؛ أي: إلى مستقر لها، وتقريره هو أن اللام تذكر للوقت، وللوقت طرفان ابتداء وانتهاء، يقال: سرت من يوم الجمعة إلى يوم الخميس، فجاز استعمال ما يستعمل فيه في أحد طرفيه لما بينهما من الاتصال ويؤيد هذا قراءة من قرأ (وَالشَّمْسُ تَجْرِي إلى مُسْتَقِرٌّ لَهَا)[٣].

وقال الرازي في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ ٱلْـَٔازِفَةِ إِذِ ٱلْقُلُوبُ لَدَى ٱلْحَنَاجِرِ كَٰظِمِينَ ۚ مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ﴿١٨﴾﴾ [غافر: ١٨]: وقوله: ﴿كَٰظِمِينَ﴾؛ أي: مكروبين، والكاظم: الساكت حال امتلائه غماً وغيظاً فإن قيل: بم انتصب كَاظِمِينَ؟

قلنا: أن يكون حال عن القلوب، وأن القلوب كاظمة على غم وكرب فيها مع بلوغها الحناجر، وإنما جمع الكاظمة جمع السلامة؛ لأنه وصفها بالكظم الذي هو من أفعال العقلاء، كما قال: ﴿رَأَيْتُهُمْ لِى سَٰجِدِينَ﴾ [يوسف: ٤]، وقال: ﴿فَظَلَّتْ أَعْنَٰقُهُمْ لَهَا خَٰضِعِينَ﴾ [الشعراء: ٤]، ويعضده قراءة من قرأ: (كاظمون)[٤].

---

(١) مناهل العرفان ١/ ١١٠ (مرجع سابق)؛ التبيان في إعراب القرآن ٢/١٠٦٧ (مرجع سابق). والقراءة (ربُنَا بَعَّدَ) شاذة، انظر: تفسير القرطبي ١٤/٢٩١ (مرجع سابق)؛ إعراب القرآن للنحاس ٣/ ٣٤٢ (مرجع سابق).

(٢) مفاتيح الغيب ٢٥/٢١٨، والقراءة: (وَالشَّمْسُ تَجْري إلى مُسْتَقِر لهَا) شاذة.

(٣) مفاتيح الغيب ٢٦/ ٦٣.

(٤) مفاتيح الغيب ٢٧/ ٤٤، ومن الأمثلة: مفاتيح الغيب ٢٧/ ٥٤، ٢٧/ ١٧٤، ٢٧/٢١٧، والقراءة (كاظمون) شاذة؛ الكشاف ٤/ ١٦٢ (مرجع سابق)؛ روح المعاني ٢٤/ ٥٩ (مرجع سابق)؛ تفسير البحر المحيط ٧/٤٣٨ (مرجع سابق).

واعتمد قاعدة المبحث هنا الكثير من العلماء، منهم من نص عليها كابن حجر قال بعد أن ذكر قولاً سابقاً: ورُجِّح لحصول توافق القراءتين[1].

وقال الصنعاني: الأصل اتفاق معنى القراءتين[2].

ونص الألوسي على هذه القاعدة فقال: والأصل توافق القراءات[3].

ومنهم من يذكر مضمون هذه القاعدة من اتحاد وتوافق معنى القراءات، فتراهم يذكرون بعد ما ورد من القراءات في الآية، ما يظهر من اتحاد وتوافق المعنى، كما قال الرازي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَٱنظُرْ إِلَى ٱلْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُۥ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٥٩]: وقرئ: (ننشُرها)[4] بفتح النون وضم الشين، قال الفراء: كأنه ذهب إلى النشر بعد الطي، وذلك أن بالحياة يكون الانبساط في التصرف فهو كأنه مطوي ما دام ميتاً، فإذا عاد صار كأنه نشر بعد الطي.

وقرأ حمزة والكسائي: (كيف ننشزها) بالزاي المنقوطة من فوق، والمعنى: نرفع بعضها إلى بعض، وإنشاز الشيء رفعه، يقال: أنشزته فنشز؛ أي: رفعته فارتفع ويقال: لما ارتفع من الأرض نشز، ومنه نشوز المرأة وهو أن ترتفع عن حد رضا الزوج، ومعنى الآية على هذه القراءة كيف نرفعها من الأرض فتردها إلى أماكنها من الجسد ونركب بعضها على البعض، وروي عن النخعي أنه كان يقرأ: (نَنشُزُها) بفتح النون وضم الشين والزاي[5]، ووجهه ما قال الأخفش أنه يقال: نشزته وأنشزته؛ أي: رفعته.

▫ **قال الرازي:** والمعنى من جميع القراءات: أنه تعالى ركب العظام بعضها على بعض حتى اتصلت على نظام، ثم بسط اللحم عليها، ونشر

---

(١) فتح الباري ١٤٦/١١ (مرجع سابق).

(٢) سبل السلام ٦٦/١ (مرجع سابق).

(٣) روح المعاني ١٥٧/١٧. وانظر: ٣٥/٢٣ (مرجع سابق)؛ فتح القدير لابن الهمام ٤/ ١٩١ ط: دار الفكر.

(٤) السبعة في القراءات، لابن مجاهد ص١٨٩ (مرجع سابق).

(٥) شاذة، تفسير البحر المحيط ٣٠٥/٢ (مرجع سابق).

العروق والأعصاب واللحوم والجلود عليها، ورفع بعضه إلى جنب البعض، فيكون كل القراءات داخلاً في ذلك[١].

وقال الطبري بعد أن ذكر القراءات الواردة في تفسيره: وكل هذه القراءات متقاربات المعنى[٢].

وقال ابن عطية: واختلف القراء في قوله: ﴿لِبَدًا﴾[٣] [الجن: ١٩]، فقرأ جمهور القراء بضم اللام وفتح الباء، وقرأ مجاهد: (لُبُدا) بضمهما، وذلك جمع (لبدة) أو جمع (لَبود) بفتح اللام، ... والمعنى في هذه القراءات كلها مالاً كثيراً متلبداً بعضه فوق بعض من التكاثف والكثرة[٤].

وممن أبرز مضمون هذه القاعدة ابن كثير قال: وقوله ﷻ: ﴿وَإِن كُلٌّ لَّمَّا جَمِيعٌ لَّدَيْنَا مُحْضَرُونَ ﴿٣٢﴾﴾ [يس: ٣٢]؛ أي: وأن جميع الأمم الماضية والآتية ستحضر للحساب يوم القيامة بين يدي الله جل وعلا، فيايزهم بأعمالهم كلها خيرها وشرها، ... وقد اختلف القراء في أداء هذا الحرف فمنهم من قرأ[٥]: (وإنْ كلاً لَمَا) بالتخفيف، فعنده أن (إنْ) للإثبات، ومنهم من شدد (لمَّا) وجعل (إن) نافية، و(لما) بمعنى: إلا، تقديره: وما كل إلا جميع لدينا محضرون، ومعنى القراءتين واحد والله سبحانه وتعالى أعلم[٦].

وقال السمرقندي: قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو: (أُكْلَها)[٧] [الرعد: ٣٥]، بجزم الكاف ونصب اللام، وقرأ الباقون بالضم: ﴿أُكُلَهَا﴾ وتفسير القراءتين واحد.

---

(١) مفاتيح الغيب ٧/ ٣٢. وانظر على ذلك من الأمثلة في: مفاتيح الغيب: ٣/ ٨٤، ٥/ ٥٦، ٧/ ٣٨، ٧/ ٧١، ٨/ ٩، ١٣/ ١٤٩، ١٣/ ١٩٣، ٢١/ ٨٤، ٢٦/ ١٩٤، ٣٠/ ١٨٤، ٣١/ ١٣، ٢٦/ ٢٤١، ٣١/ ١٦٠.

(٢) جامع البيان ٥/ ٩٣ (مرجع سابق).

(٣) السبعة في القراءات، لابن مجاهد ٦٥٦ (مرجع سابق).

(٤) المحرر الوجيز ٥/ ٤٨٤ (مرجع سابق).

(٥) حجة القراءات، لابن زنجلة ص٥٩٧ بدون اسم الناشر.

(٦) تفسير القرآن العظيم ٣/ ٥٧١ (مرجع سابق).

(٧) إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر ص٣٤٠ (مرجع سابق).

وقرأ عاصم وأبو عمرو ﴿بِرَبْوَةٍ﴾ [البقرة: ٢٦٥][١]، بنصب الراء، وقرأ الباقون بالضم... وتفسير القراءات واحد[٢].

وقال الألوسي بعد أن ذكر القراءات الواردة: والذي أميل إليه أن جميع هذه القراءات لغات والمعنى واحد[٣].

وقال الشنقيطي: ومعنى القراءتين واحد؛ لأن معنى (تَلقَّفَه، ولَقَفَه)[٤] إذا تناوله بسرعة والمراد بقوله: ﴿تَلْقَفْ مَا صَنَعُوٓاْ﴾ [طه: ٦٩] على جميع القراءات أنها تبتلع كل ما زوروه وافتعلوه من الحبال والعصي التي خيلوا للناس أنها تسعى[٥].

وغير هؤلاء العلماء كثير ممن يسعى لإبراز ما تضمنته هذه القاعدة من اتحاد معنى القراءتين[٦].

---

(١) السبعة في القراءات ص١٩٠ (مرجع سابق).

(٢) بحر العلوم ١/٢٠٢ (مرجع سابق).

(٣) روح المعاني ١٨/٣٢ (مرجع سابق).

(٤) السبعة في القراءات ص٤٢٠ (مرجع سابق).

(٥) أضواء البيان ٤/٣٧ (مرجع سابق). وانظر: ١/١٦٠، ٣/٧٧، ٦/٣٠٠.

(٦) انظر من هؤلاء ما جاء في: فتح القدير ٤/٤٣٦، ٥/١٨ (مرجع سابق)؛ معاني القرآن للنحاس ٢/٤٧٠ (مرجع سابق)؛ حجج القرآن لأبي الفضائل الرازي ١/١٥، ١٦، دار النشر: دار الرائد العربي ـ لبنان، ١٤٠٢هـ ـ الطبعة الثانية، تحقيق: أحمد عمر المحمصاني الأزهري؛ الحجة في القراءات السبع لابن خالويه ١/٣٠٤، ٣٤٩، ٣٥٥ (مرجع سابق)؛ التسهيل للكلبي ١/٨٠، ٢/٥٣، ٦٣ (مرجع سابق)؛ المحرر الوجيز ١/٦٩، ٢٨٢، ٣/٥٤٣ (مرجع سابق)؛ فتح الباري لابن حجر ٨/٦٧٠ (مرجع سابق)؛ مشكل إعراب القرآن لمكي ٢/٦١٣، دار النشر: مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٤٠٥هـ، الطبعة الثانية، تحقيق: د. حاتم صالح الضامن؛ التبيان في إعراب القرآن للعكبري ١/١١٧، ١٤٨، ٢٢٥، ٣١٤، دار النشر: عيسى البابي الحلبي وشركاه، تحقيق: علي محمد البجاوي؛ إعراب القرآن للنحاس (مرجع سابق) ٣/٣٤٥، ٤٥٧، ٤/١١٥، ٥/١٨١، ١٨٣؛ حجة القراءات لابن زنجلة ١/٦٣٥ بدون اسم الناشر؛ إملاء ما من به الرحمٰن ١/٧٩ العكبري، دار النشر: المكتبة العلمية ـ لاهور ـ باكستان، تحقيق: إبراهيم عطوه عوض؛ إتحاف فضلاء البشر للدمياطي ١/١٨٤، ٤٧٧ (مرجع سابق)؛ إبراز المعاني لأبي شامة ١/٣٣٣، ٣٦٠ (مرجع سابق)؛ إرشاد العقل السليم ٧/٢٠٠ (مرجع سابق)؛ التنقيح لابن عبد الهادي ٣/٤٩١ (مرجع =

ثم إن اختلاف القراءات لا يخلو من ثلاثة أحوال:

أحدها: اختلاف اللفظ لا المعنى.

الثاني: اختلافهما جميعاً مع جواز اجتماعهما في شيء واحد.

الثالث: اختلافهما جميعاً مع امتناع جواز اجتماعهما في شيء واحد لكن يتفقان في وجه آخر لا يقتضي التضاد.

فأما الأول فكالاختلاف في ألفاظ ﴿ٱلصِّرَٰطِ﴾، ونحو ذلك مما يطلق عليه أنه لغات فقط.

وأما الثاني فنحو لفظ (مالك) و(ملك) في الفاتحة[1]؛ لأن المراد في القراءتين هو الله تعالى؛ لأنه مالك يوم الدين وملكه، وكذا (نُنْشِزُها) بالزاي، و(نُنْشِرُها)[2] بالراء؛ لأن المراد بهما هو العظام.

وذلك أن الله تعالى أنشرها؛ أي: أحياها وأنشزها؛ أي: رفع بعضها إلى بعض حتى التأمت فضمن الله المعنيين في القراءتين.

وأما الثالث فنحو قوله تعالى: ﴿وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ قَدۡ كُذِبُواْ﴾ [يوسف: ١١٠]. قرئ بالتشديد والتخفيف في لفظ (كذبوا) المبني للمجهول[3]، فأما وجه التشديد فالمعنى: وتيقن الرسل أن قومهم قد كذبوهم، وأما وجه التخفيف فالمعنى: وتوهم المرسل إليهم أن الرسل قد كذبوهم؛ أي: كذبوا عليهم فيما أخبروهم به.

فالظن في الأولى يقين والضمائر الثلاثة للمرسل.

= سابق)؛ الاستذكار ٧/ ٥٠٥ لابن عبد البر، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى، تحقيق: سالم محمد عطا ـ محمد علي معوض، بدائع الصنائع ٣/ ٢١٠ (مرجع سابق)؛ حسن الأسوة لمحمد صديق خان ص٢٩، دار النشر: مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٥م، الطبعة الخامسة، تحقيق: الدكتور مصطفى الخن، ومحيي الدين مستو.

(١) السبعة في القراءات ص١٠٤ (مرجع سابق).

(٢) السبعة في القراءات ص١٨٩ (مرجع سابق).

(٣) السبعة في القراءات ص٣٥١ (مرجع سابق).

والظن في القراءة الثانية شك والضمائر الثلاثة للمرسل إليهم[1].

فالحاصل أن من القراءات ما يتحد فيه المعنى، وهذا ليس داخلاً تحت هذه القاعدة، ومن القراءات ما يتغاير فيها المعنى ويكون متفقاً من وجه متبايناً من وجه آخر، ومنها ما يكون المعنى في إحداها ليس هو معنى الآخر[2]، والبحث في هذه القاعدة هو في النوعين الأخيرين فإذا أمكن القول بمقتضى القراءتين أو القراءات جميعاً فهو أولى من اختلافها[3].

وحيث إن الأصل توافق القراءات في المعنى، فهل القراءة الشاذة عند الرازي حجة للقول الذي يوحد معناها مع المتواترة؟

قال الرازي في كفارة اليمين في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَـٰنِكُمْ وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَـٰنَ ۖ فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَـٰثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَٰلِكَ كَفَّـٰرَةُ أَيْمَـٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۚ وَٱحْفَظُوٓا۟ أَيْمَـٰنَكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَـٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٨٩﴾﴾ [المائدة: ٨٩]:

قال الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في أصح قوليه: أنه يصوم ثلاثة أيام إن شاء متتابعة وإن شاء متفرقة.

وقال أبو حنيفة: يجب التتابع.

حجة الشافعي: أنه تعالى أوجب صيام ثلاثة أيام، والآتي بصوم ثلاثة أيام على التفرق آت بصوم ثلاثة أيام، فوجب أن يخرج عن العهدة.

حجة أبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ما روي في قراءة أُبي بن كعب وابن مسعود: (فصيام ثلاثة أيام متتابعات)[4] وقراءتهما لا تختلف عن روايتهما.

---

(١) مناهل العرفان ١/ ١٣١ (مرجع سابق).

(٢) انظر: الفتاوى لابن تيمية ١٣/ ٣٩١، ٣٩٢ (مرجع سابق).

(٣) انظر: قواعد الترجيح عند المفسرين ١/ ١٠١ (مرجع سابق).

(٤) شاذة: الكشاف ١/ ٧٠٦ (مرجع سابق)؛ المحرر الوجيز ٢/ ٢٣٢ (مرجع سابق)؛ تفسير ابن كثير ٢/ ٩٢ (مرجع سابق)؛ الدر المنثور ١/ ٥١٩ (مرجع سابق)؛ أضواء البيان ٦/ ٢١٥ (مرجع سابق).

◘ **قال الرازي: والجواب**: أن القراءة الشاذة مردودة؛ لأنها لو كانت قرآناً لنقلت نقلاً متواتراً، إذ لو جوزنا في القرآن أن لا ينقل على التواتر لزم طعن الروافض والملاحدة في القرآن، وذلك باطل، فعلمنا أن القراءة الشاذة مردودة فلا تصلح؛ لأن تكون حجة، وأيضاً نقل في قراءة أُبي بن كعب أنه قرأ: (فعدة من أيام أخر متتابعات)[1] مع أن التتابع هناك ما كان شرطاً، وأجابوا عنه: بأنه روي عن النبي ﷺ أن رجلاً قال له: علي أيام من رمضان أفأقضيها متفرقات؟ فقال عليه الصلاة والسلام: «**أرأيت لو كان عليك دين فقضيت الدرهم فالدرهم، أما كان يجزيك**»؟ قال: بلى، قال: «**فالله أحق أن يعفو وأن يصفح**»[2].

قلنا: فهذا الحديث وإن وقع جواباً عن هذا السؤال في صوم رمضان إلا أن لفظه عام وتعليله عام في جميع الصيامات، وقد ثبت في الأصول أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب[3]، فكان ذلك من أقوى الدلائل على جواز التفريق هاهنا أيضاً[4].

---

(١) قراءة شاذة في آية (١٨٤) من سورة البقرة في قوله تعالى: ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٤﴾﴾ تفسير البحر المحيط ٢/ ٤١ (مرجع سابق)؛ الكشاف ١/ ٢٥٢ (مرجع سابق).

(٢) أخرج الجصاص بسنده عن أبي هريرة قال: قال رجل: يا رسول الله علي أيام من رمضان أفأفرق بينه؟ قال: «**نعم، أرأيت لو كان عليك دين فقضيته متفرقاً أكان يجزيك**»، قال: نعم، قال: «**فإن الله أحق بالتجاوز والعفو**»؛ أحكام القرآن للجصاص ١/ ٢٦١ (مرجع سابق)؛ وذكر البيهقي في معرفة السنن، والآثار ٣/ ٤٠٥ (مرجع سابق) آثاراً موقوفة بمعنى: المرفوع.

(٣) ذكر الرازي هذه القاعدة في مواضع كثيرة في تفسيره، منها المواضع التالية في مفاتيح الغيب ٣/ ٥٣، ٣/ ١٣٢، ٤/ ١٤٧، ٥/ ٢٥، ٥/ ٦٦، ١٠/ ١٨٩، ١١/ ١٢٢، ١١/ ١٦٩، ١٢/ ٦٥. وانظر في هذه القاعدة: أضواء البيان ٢/ ٣٥٩ (مرجع سابق)؛ روح المعاني ٤/ ٢٤ (مرجع سابق)؛ تفسير البحر المحيط ١/ ٦٢٢ (مرجع سابق)؛ الزواجر ١/ ١٧٤ (مرجع سابق)؛ تيسير الكريم الرحمٰن ص٦٥ (مرجع سابق)؛ أضواء البيان ٢/ ٣٥٩ (مرجع سابق).

(٤) مفاتيح الغيب ١٢/ ٦٥.

مما سبق يتبين في كفارة اليمين قولان:

يرى الشافعي عدم وجوب التتابع، وقال أبو حنيفة: يجب التتابع.

والقول الذي يوحد معنى القراءتين، قراءة ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ﴾ وقراءة: (فصيام ثلاثة أيام متتابعات) هو قول أبي حنيفة.

لكن هذه القراءة شاذة مردودة، لا يصح عند الرازي الاحتجاج بها في الحكم بالتتابع هنا، وإن كان القول بها يوحد معنى القراءتين[1].

وممن اتفق ترجيحه مع ما ذهب إليه الرازي من عدم وجوب التتابع: الطبري[2]، والبيضاوي[3]، وأبو السعود[4]، والنسفي[5]، والسمعاني[6]، والألوسي[7].

ولا يلزم أن يجمع القول معنى القراءات جميعها حتى يكون أولى الأقوال بتفسير الآية، بل إذا جمع القول معنى أكثر القراءات فهو أولى من غيره كما جاء في تفسير الرازي عند قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ۖ وَلَا تُسْـَٔلُ عَنْ أَصْحَٰبِ ٱلْجَحِيمِ ﴿١١٩﴾﴾ [البقرة: ١١٩].

□ **قال الرازي:** أما قوله تعالى: ﴿وَلَا تُسْـَٔلُ عَنْ أَصْحَٰبِ ٱلْجَحِيمِ﴾ ففيه قراءتان:

الجمهور برفع التاء واللام على الخبر، وأما نافع فبالجزم وفتح التاء

---

(١) إن الحنفية إنما احتجوا بالقراءة الشاذة إذا نقلت بطريق الشهرة، ولذا لم يحتجوا بنحو قراءة أُبي بن كعب رضي الله عنه في قضاء رمضان ﴿فعدة من أيام أخر متتابعات﴾ إنما احتجوا بمثل قراءة ابن مسعود رضي الله عنه ﴿فصيام ثلاثة أيام متتابعات﴾؛ لأنها مشهورة، بخلاف الأولى. انظر: الاحتجاج بالقراءة الشاذة وأثرها في اختلاف الفقهاء، محمد مشهوري ص١٣٨ بدون اسم للناشر.

(٢) جامع البيان ٧/ ٣١ (مرجع سابق).

(٣) أنوار التنزيل ٢/ ٣٦١ (مرجع سابق).

(٤) إرشاد العقل السليم ٣/ ٧٥ (مرجع سابق).

(٥) مدارك التنزيل١/ ٣٠٠ (مرجع سابق).

(٦) تفسير القرآن ٢/ ٦١ (مرجع سابق).

(٧) روح المعاني ٧/ ١٤ (مرجع سابق).

على النهي[1].

أما على القراءة الأولى ففي التأويل وجوه:

أحدها: أن مصيرهم إلى الجحيم فمعصيتهم لا تضرك ولست بمسؤول عن ذلك، وهو كقوله: ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ وَعَلَيْنَا ٱلْحِسَابُ﴾ [الرعد: ٤٠]، وقوله: ﴿عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُم مَّا حُمِّلْتُمْ﴾ [النور: ٥٤].

والثاني: أنك هاد وليس لك من الأمر شيء فلا تأسف ولا تغتم لكفرهم، ومصيرهم إلى العذاب، ونظيره قوله: ﴿فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَٰتٍ﴾ [فاطر: ٨].

الثالث: لا تنظر إلى المطيع والعاصي في الوقت، فإن الحال قد يتغير فهو غيب، فلا تسأل عنه، وفي الآية دلالة على أن أحداً لا يسأل عن ذنب غيره، ولا يؤاخذ بما اجترمه سواه، سواء كان قريباً أو كان بعيداً.

أما القراءة الثانية ففيها وجهان:

الأول: روي أنه قال: ليت شعري ما فعل أبواي[2]، فنهي عن السؤال عن الكفرة، وهذه الرواية بعيدة؛ لأنه عليه الصلاة والسلام كان عالماً بكفرهم وكان عالماً بأن الكافر معذب، فمع هذا العلم كيف يمكن أن يقول: ليت شعري ما فعل أبواي.

والثاني: معنى هذا النهي تعظيم ما وقع فيه الكفار من العذاب، كما إذا سألت عن إنسان واقع في بلية فيقال لك: لا تسأل عنه، ووجه التعظيم أن المسؤول يجزع أن يجري على لسانه ما هو فيه لفظاعته فلا تسأله ولا تكلفه ما يضجره أو أنت مستخبر لا تقدر على استماع خبره لإيحاشه السامع وإضجاره لا تسأل.

---

(١) إبراز المعاني ١/ ٣٤٢ (مرجع سابق).

(٢) أخرج هذه الرواية الطبري في تفسيره بسنده ١/ ٥١٥ (مرجع سابق). انظر: الضعفاء للعقيلي ٤/ ١٦٠، دار النشر: دار المكتبة العلمية ـ بيروت، ١٤٠٤هـ ـ الطبعة الأولى، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، تهذيب الكمال ٢٩/ ١٠٧ المزي (مرجع سابق).

□ **قال الرازي:** والقراءة الأولى يعضدها قراءة أُبي: (وما تُسأل)[1] وقراءة عبد الله[2]: (ولن تُسال[3])[4].

مما تقدم نرى الأقوال مختلفة في الآية ومحتملة، غير أن أوجه التأويل على القراءة الأولى يجمع معنى أكثر القراءات الواردة هنا، فهو في ضوء القاعدة هنا أولى من غيره.

وقد تَرِدُ أقوال في تفسير الآية، الأول: يتوحد فيه المعنى مع آية أخرى، والآخر: يتوحد فيه المعنى مع قراءة شاذة، فماذا يرجح الرازي؟ ننظر في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي ٱلصُّورِ نَفْخَةٌ وَٰحِدَةٌ ﴿١٣﴾﴾ [الحاقة: ١٣].

□ **قال الرازي:** في الصُّورِ قولان:

أحدهما: أنه قرن ينفخ فيه يدعى به الناس إلى المحشر.

والثاني: أنه جمع صورة، والنفخ نفخ الروح فيه، ويدل عليه قراءة من قرأ: (الصوَر) بفتح الواو.

□ **قال الرازي:** والأول أولى، لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا نُقِرَ فِي ٱلنَّاقُورِ ﴿٨﴾﴾ [المدثر: ٨]، والله تعالى يعرف الناس أمور الآخرة بأمثال ما شوهد في الدنيا، ومن عادة الناس النفخ في البوق عند الأسفار وفي العساكر[5].

---

(١) قراءة شاذة، تفسير البحر المحيط ١/٥٣٨ (مرجع سابق)؛ روح المعاني ١/٣٧١ (مرجع سابق).

(٢) ابن مسعود رضي الله عنه، روح المعاني ١/٣٧١ (مرجع سابق).

(٣) قراءة شاذة، تفسير البحر المحيط ١/٥٣٨ (مرجع سابق)؛ روح المعاني ١/٣٧١ (مرجع سابق). وانظر: الحجة في القراءات السبع ١/٨٧ لابن خالويه، دار النشر: دار الشروق ـ بيروت، ١٤٠١هـ، الطبعة الرابعة، تحقيق: د. عبد العال سالم مكرم.

(٤) مفاتيح الغيب ٤/٢٨، ٢٩. وانظر: إبراز المعاني ١/٣٤٢ (مرجع سابق)؛ الأحرف السبعة ١/٣٨؛ الداني أبو عمرو، دار النشر: مكتبة المنارة ـ مكة المكرمة، ١٤٠٨هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. عبد المهيمن طحان؛ حجة القراءات ١/١١١ بدون اسم الناشر.

(٥) مفاتيح الغيب ٢٢/٩٩، روى عن ابن هرمز أنه قرأ: (ونفخ في الصوَر) إعراب القرآن ٣/٣٩٨ (مرجع سابق).

مما تقدم نرى الرازي قدَّم القول الأول الذي يتوحد فيه المعنى مع آية أخرى على القول الذي يتوحد في المعنى مع قراءة شاذة، ولعل ذلك لكون ـ مع ما ذكر من تعليل ـ القول الأول تشهد له قراءة متواترة، أما الثاني فيدل عليه قراءة شاذة، ومعلوم أن (دلالة القراءة المتواترة مقدمة على دلالة القراءة الشاذة).

ويرجح الرازي بمضمون هذه القاعدة كما في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴿٢٢٢﴾﴾ [البقرة: ٢٢٢].

□ **قال الرازي:** قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو، وابن عامر ويعقوب الحضرمي وأبو بكر عن عاصم: (حتى يطهرن) خفيفة من الطهارة.

وقرأ حمزة والكسائي: (يطهرن) بالتشديد، وكذلك حفص عن عاصم(١) فمن خفف فهو زوال الدم؛ لأن يطهرن من طهرت امرأة من حيضها وذلك إذا انقطع الحيض فالمعنى: لا تقربوهن حتى يزول عنهن الدم.

ومن قرأ: (يطهرن) بالتشديد فهو على معنى يتطهرن فأدغم كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ ﴿١﴾﴾ [المزمل: ١] و﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُدَّثِّرُ ﴿١﴾﴾ [المدثر: ١]؛ أي: المتزمل والمتدثر.

ثم قال الرازي: أكثر فقهاء الأمصار على أن المرأة إذا انقطع حيضها لا يحل للزوج مجامعتها إلا بعد أن تغتسل من الحيض، وهذا قول مالك والأوزاعي والشافعي والثوري والمشهور عن أبي حنيفة، أنها إن رأت الطهر دون عشرة أيام لم يقربها زوجها وإن رأته لعشرة أيام جاز أن يقربها قبل الاغتسال، حجة الشافعي من وجهين:

الحجة الأولى: أن القراءة المتواترة حجة بالإجماع، فإذا حصلت قراءتان متواترتان وأمكن الجمع بينهما وجب الجمع بينهما.

---

(١) التيسير في القراءات السبع ص٨٠.

ثم قال الرازي: إذا ثبت هذا فنقول قرئ: (حتى يطهرن) بالتخفيف وبالتثقيل، ويطهرن بالتخفيف عبارة عن انقطاع الدم، وبالتثقيل عبارة عن التطهر بالماء، والجمع بين الأمرين ممكن، وجب دلالة هذه الآية على وجوب الأمرين وإذا كان، وجب أن لا تنتهي هذه الحرمة إلا عند حصول الأمرين.

الحجة الثانية: أن قوله تعالى: ﴿يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾ علق الإتيان على التطهر بكلمة إذا وكلمة إذا للشرط في اللغة، والمعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط، فوجب أن لا يجوز الإتيان عند عدم التطهر.

حجة أبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ نهى عن قربانهن وجعل غاية ذلك النهي أن يطهرن، بمعنى ينقطع حيضهن، وإذا كان انقطاع الحيض غاية لهذا النهي وجب أن لا يبقى هذا النهي عند انقطاع الحيض.

أجاب القاضي عنه: بأنه لو اقتصر على قوله: ﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ لكان ما ذكرتم لازماً، أما لما ضم إليه قوله: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾ صار المجموع هو الغاية، وذلك بمنزلة أن يقول الرجل لا تكلم فلاناً حتى يدخل الدار، فإذا طابت نفسه بعد الدخول فكلمه، فإنه يجب أن يتعلق إباحة كلامه بالأمرين جميعاً[1].

في المثال السابق جاءت القراءة: (يطهرن) بالتخفيف بمعنى: انقطاع الدم، وبالتشديد بمعنى: الاغتسال، فقوله تعالى: ﴿يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾ المعنى: هو عدم إتيان النساء إلا بعد الاغتسال، ونفس المعنى نجده في قراءة التشديد: (يطهرن) وهو الاغتسال، أما لو قلنا: (يطهرن) بالتخفيف، انقطاع الدم، واكتفينا لأصبح عندنا أكثر من معنى في القراءتين، واتحاد معنى القراءتين هو الأصل والأولى، وهذا ما أشار إليه الرازي بقوله: والجمع بين الأمرين ممكن، وجب دلالة هذه الآية على وجوب الأمرين وإذا كان، وجب أن لا تنتهي هذه الحرمة إلا عند حصول الأمرين؛ أي: على القول بالاغتسال

---

(١) مفاتيح الغيب ٦/٥٩.

يتحقق انقطاع الدم والغسل، وتتفق القراءات، قراءة التشديد: (يطهرن) مع قراءة التخفيف: (يطهرن فإذا تطهرن) وهذا ما ترجحه القاعدة هنا.

وأما على القول بانقطاع الدم فلا تتفق القراءات، حيث تكون: (يطهرن) بالتخفيف انقطاع الدم، و(يطهرن) بالتشديد الاغتسال، وهذا خلاف ما تدعو إليه القاعدة هنا.

وحمل ابن العربي القراءات الواردة في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ مخففاً، وقرئ: ﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ مشدداً، على معنى واحد، وهو الاغتسال بالماء، وبين أن التخفيف وإن كان ظاهراً في استعمال الماء فإن التشديد فيه أظهر، والقاعدة هنا ترجح ما ذهب إليه من اتحاد معنى القراءتين أولى من اختلافه.

وقال ابن العربي: فإن قيل: القراءتان كالآيتين فيجب أن يعمل بهما ونحن نحمل كل واحدة منهما على معنى، فتحمل المشددة على ما إذا انقطع دمها للأقل، فإنا لا نجوز وطأها حتى تغتسل، وتحمل القراءة الأخرى على ما إذا انقطع دمها للأكثر فنجوز وطأها وإن لم تغتسل.

قلنا: قد جعلنا القراءتين حجة لنا، وبينا وجه الدليل من كل واحدة منهما، فإن قراءة التشديد تقتضي التطهر بالماء وقراءة التخفيف أيضاً موجبة لذلك، فإن قيل: إذا اعتبرتم القراءتين هكذا كنتم قد حملتموها على فائدة واحدة وإذا اعتبرناها نحن كما قلنا: حملناها على فائدتين متجددتين وهي اعتبار انقطاع الدم في قوله تعالى: ﴿تَطَهَّرْنَ﴾ في أكثر الحيض واعتبار قوله: ﴿يَطْهُرْنَ﴾ في الأقل.

قلنا: نحن وإن كنا قد حملناهما على معنى واحد قد وجدنا لذلك مثالاً في القرآن والسنة، وحفظنا نطق الآية ولم نخصه وحفظنا الأدلة فلم ننقضها فكان تأويلنا يترتب على هذه الأصول الثلاثة فهو أولى من تأويل آخر يخرج عنها[1].

(١) أحكام القرآن لابن العربي ١/ ٢٣٣ (مرجع سابق).

ومن ترجيح الرازي بمضمون هذه القاعدة، وهو موضع يدل على استحضار الرازي القواعد التي تتعاضد مع قاعدة المبحث هنا، ما قاله في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغۡتَسِلُواْۚ وَإِن كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوۡ جَآءَ أَحَدٞ مِّنكُم مِّنَ ٱلۡغَآئِطِ أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدٗا طَيِّبٗا فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا ٤٣﴾ [النساء: ٤٣].

□ **قال الرازي**[١]: قرأ حمزة والكسائي: (لَمَسْتُمُ) بغير ألف، من اللمس، والباقون: (لامَسْتُمُ) بالألف من الملامسة[٢].

اختلف المفسرون في اللمس المذكور هاهنا على قولين:

أحدهما: أن المراد به الجماع، وهو قول ابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة وقول أبي حنيفة رضي الله عنه؛ لأن اللمس باليد لا ينقض الطهارة.

والثاني: أن المراد باللمس هاهنا التقاء البشرتين سواء كان بجماع أو غيره، وهو قول ابن مسعود، وابن عمر، والشعبي، والنخعي، وقول الشافعي رضي الله عنه.

ورجح الرازي القول الثاني بمضمون قاعدة: (يجب حمل نصوص الوحي على الحقيقة)[٣] حيث قال: واعلم أن هذا القول ـ الثاني ـ أرجح من الأول وذلك:

لأن إحدى القراءتين هي قوله تعالى: (أَوْ لَمَسْتُمُ) واللمس حقيقته المس باليد فأما تخصيصه بالجماع فذاك مجاز والأصل حمل الكلام على حقيقته[٤].

ثم رجح وفق مقتضى قاعدة المبحث هنا فقال: وأما القراءة الثانية وهي

---

(١) مفاتيح الغيب ١٠/ ٩١.

(٢) إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر ص٢٤٢.

(٣) انظر: التمهيد ١٦/٥ (مرجع سابق)؛ الجامع للقرطبي ٢٠/ ١١١ (مرجع سابق)؛ أحكام القرآن لابن العربي (مرجع سابق) ٤/ ٤١٣؛ المجموع للنووي ٢/ ٥٤ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح للحربي ٢/ ٣٨٧ (مرجع سابق).

(٤) مفاتيح الغيب ١٠/ ٩١.

قوله: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ﴾ فهو مفاعلة من اللمس وذلك ليس حقيقة في الجماع أيضاً، بل يجب حمله على حقيقته أيضاً لئلا يقع التناقض بين المفهوم من القراءتين المتواترتين[1].

فالرازي فيما سبق يرى أن القراءتين بالألف وبدونها، حقيقة اللفظ فيهما المس وإن حملنا إحدى القراءتين على الجماع كان ذلك اختلاف في معنى القراءتين، وتناقض بين مفهومها، الأمر الذي يجعلنا نرجح في ضوء قاعدة الترجيح هنا القول بأن المراد من الآية التقاء البشرتين سواء كان بجماع أو غيره، حيث يتحد المعنى من القراءتين.

ثم قال الرازي: واحتج من قال المراد باللمس الجماع بأن لفظ اللمس والمس وردا في القرآن بمعنى الجماع، قال تعالى: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، وقال في آية الظهار: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾ [المجادلة: ٣]، وعن ابن عباس أنه قال: إن الله حيي كريم يعف ويكني، فعبر عن المباشرة بالملامسة.

وأيضاً الحدث نوعان: الأصغر، وهو المراد بقوله: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾ فلو حملنا قوله: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ﴾ على الحدث الأصغر لما بقي للحدث الأكبر ذكر في الآية فوجب حمله على الحدث الأكبر[2].

وردّ الرازي هنا بمضمون القاعدة الترجيحية: (لا يجوز العدول عن ظاهر اللفظ إلا بدليل يجب الرجوع إليه)[3] فقال: واعلم أن كل ما ذكروه عدول عن ظاهر اللفظ بغير دليل فوجب أن لا يجوز[4].

وكذلك بمضمون القاعدة الترجيحية: (إذا دار الكلام بين التأسيس

---

(١) مفاتيح الغيب ١٠/ ٩١.

(٢) مفاتيح الغيب ١٠/ ٩١.

(٣) انظر: جامع البيان ١/ ٢٦١ (مرجع سابق)؛ المحرر الوجيز ٢/ ٢٦٦ (مرجع سابق)؛ تفسير الثعالبي ١/ ٥٠٤ (مرجع سابق)؛ أضواء البيان ٨/ ٥٨٠ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح للحربي ١/ ١٣٧ (مرجع سابق).

(٤) مفاتيح الغيب ١٠/ ٩١.

والتأكيد فحمله على التأسيس أولى)[1] فقال: وأيضاً فحكم الجنابة تقدم في قوله: ﴿وَلَا جُنُبًا﴾ لو حملنا هذه الآية على الجنابة لزم التكرار[2].

وكذلك من ترجيح الرازي بمضمون هذه القاعدة ما جاء في تفسير قول الله تعالى: ﴿أَلَمْ نُهْلِكِ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٦﴾ ثُمَّ نُتْبِعُهُمُ ٱلْآخِرِينَ ﴿١٧﴾﴾ [المرسلات: ١٦، ١٧].

□ **قال الرازي:** وقوله: ﴿ثُمَّ نُتْبِعُهُمُ ٱلْآخِرِينَ ﴿١٧﴾﴾ على الاستئناف، على معنى سنفعل ذلك ونتبع الأول الآخر، ويدل على الاستئناف قراءة عبد الله[3]: (سنتبعهم)[4]، فإن قيل: قرأ الأعرج: (ثم نتبعْهم) بالجزم[5]، وذلك يدل على الاشتراك في (ألم) وحينئذٍ يكون المراد به الماضي لا المستقبل. قلنا: القراءة الثابتة بالتواتر (نتبعهم) بحركة العين، وذلك يقتضي المستقبل فلو اقتضت القراءة بالجزم أن يكون المراد هو الماضي لوقع التنافي بين القراءتين وإنه غير جائز[6].

وحيث إن الأصل توافق القراءات وعدم التضاد في معناها، فإنه قد يذكر الرازي تعدد المعاني بدون تضاد، لتعدد القراءات الواردة، كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ۚ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِكُم ۚ بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ ۚ فَٱنكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَءَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ مُحْصَنَٰتٍ غَيْرَ مُسَٰفِحَٰتٍ وَلَا مُتَّخِذَٰتِ أَخْدَانٍ ۚ فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ ۚ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ ٱلْعَنَتَ مِنكُمْ ۚ وَأَن تَصْبِرُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٥﴾﴾ [النساء: ٢٥].

---

(١) انظر: البرهان ١/ ٣٠٥ (مرجع سابق)؛ عدة الصابرين ص١٥٧ (مرجع سابق)؛ الإتقان ٢/ ٤٨٩ (مرجع سابق)؛ روح المعاني ٣/ ١٥٥ (مرجع سابق)؛ فتح القدير ٢/ ٤٧ (مرجع سابق).

(٢) مفاتيح الغيب ١٠/ ٩١.

(٣) ابن مسعود رضي الله عنه، القراءات الشاذة لابن خالويه ص١٦٧ (مرجع سابق).

(٤) قراءة شاذة، القراءات الشاذة لابن خالويه ص١٦٧ (مرجع سابق).

(٥) قراءة شاذة، التبيان في إعراب القرآن ٢/ ١٢٦٤ (مرجع سابق).

(٦) مفاتيح الغيب ٣٠/ ٢٣٨.

□ **قال الرازي:** قرأ الكسائي: (المحصنات) بكسر الصاد، وكذلك (محصنات غير مسافحات) وكذلك (فعليهن نصف ما على المحصنات) كلها بكسر الصاد[1]، والباقون بالفتح[2]، فالفتح معناه ذوات الأزواج، والكسر معناه: العفائف والحرائر[3]، والله أعلم[4].

ومن تَتَبُّع الرازي للمعنى، وهو ما تدور عليه قاعدة المبحث هنا، ذكره اختلاف وجه النظم بناء على اختلاف المعنى في القراءتين كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَقَالُواْ مَا لَنَا لَا نَرَىٰ رِجَالًا كُنَّا نَعُدُّهُم مِّنَ ٱلْأَشْرَارِ ﴿٦٢﴾ أَتَّخَذْنَٰهُمْ سِخْرِيًّا أَمْ زَاغَتْ عَنْهُمُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴿٦٣﴾﴾ [ص: ٦٢، ٦٣].

□ **قال الرازي:** قرأ نافع: (سُخْرِيّاً) بضم السين، والباقون بكسرها[5]، وقيل: هما بمعنى واحد، وقيل: بالكسر هو الهزء، وبالضم هو التذليل والتسخير.

اختلفوا في نظم الآية على قولين بناء على القراءتين المذكورتين، أما القراءة على سبيل الإخبار فالتقدير ما لنا لا نراهم حاضرين لأجل أنهم لحقارتهم تركوا أو لأجل أنهم زاغت عنهم الأبصار، ووقع التعبير عن حقارتهم بقولهم: ﴿أَتَّخَذْنَٰهُمْ سِخْرِيًّا﴾.

وأما القراءة على سبيل الاستفهام، فالتقدير لأجل أنا قد اتخذناهم سخرياً وما كانوا كذلك، فلم يدخلوا النار، أم لأجل أنه زاغت عنهم الأبصار[6].

وقد تتعاضد هذه القاعدة مع غيرها من القواعد، فيذكرها الرازي كما

---

(١) السبعة في القراءات ص٢٣٠ (مرجع سابق).

(٢) التيسير في القراءات السبع ص٩٥ (مرجع سابق).

(٣) وفي إبراز المعاني من حرز الأماني ١/ ٤١٥ (مرجع سابق): فالكسر على معنى أنهن أحصن فروجهن إما بالأزواج أو بالحفظ، والفتح على أن الله تعالى أحصنهن.

(٤) مفاتيح الغيب ١٠/ ٤٦.

(٥) قرأ بضم السين نافع وحمزة والكسائي وأبو جعفر وخلف، والباقون بكسرها. انظر: إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر ص٤٧٩ (مرجع سابق).

(٦) مفاتيح الغيب ٢٦/ ١٩٤.

جاء في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَأَتِمُّواْ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦].

□ **قال الرازي:** قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّواْ﴾ أمْر بالإتمام، وهل هذا الأمر مطلق أو مشروط بالدخول فيه؟

ذهب أصحابنا إلى أنه مطلق، والمعنى: افعلوا الحج والعمرة على نعت الكمال والتمام.

والقول الثاني: وهو قول أبي حنيفة رضي الله عنه، إن هذا الأمر مشروط، والمعنى: أن من شرع فيه فليتمه. وفائدة هذا الخلاف أن العمرة واجبة عند أصحابنا وغير واجبة عن أبي حنيفة رحمه الله.

ثم ذكر الرازي حجة أصحابه من الشافعية من وجوه، وذكر منها ما هو مضمون قاعدة: (القول بالاستقلال مقدم على القول بالإضمار)[(١)].

حيث قال: حمل الآية على الوجه الثاني يقتضي أن يكون هذا الأمر مشروطاً ويكون التقدير: أتموا الحج والعمرة لله إن شرعتم فيهما، وعلى التأويل الأول الذي نصرناه لا يحتاج إلى إضمار هذا الشرط، فكان ذلك أولى.

ومن الوجوه التي استدل بها الرازي لأصحابه ما كان من مضمون قاعدة: (يعمل بالقراءة الشاذة إذا صح سندها تنزيلاً لها منزلة خبر الآحاد)[(٢)] حيث قال:

قرأ بعضهم[(٣)]: (وَأَقِيمُوا الْحَجَّ والْعُمْرَةَ لِلَّهِ)[(٤)]، وهذا وإن كان قراءة شاذة جارية مجرى خبر الواحد لكنه بالاتفاق صالح لترجيح تأويل على تأويل.

---

(١) انظر: البحر المحيط لأبي حيان ١/١٥٩ (مرجع سابق)؛ البرهان للزركشي ٣/١١ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح للحربي ٢/٤٢١ (مرجع سابق).

(٢) انظر: تيسير التحرير ٣/٩ (مرجع سابق)؛ البحر المحيط للزركشي ١/٣٨٨ (مرجع سابق)؛ القواعد والفوائد الأصولية للبعلي اللحام ص٢٧٣، دار النشر: مطبعة السنة المحمدية ـ القاهرة، ١٣٧٥هـ، تحقيق: محمد حامد الفقي، التمهيد للأسنوي ص١٤٢ (مرجع سابق)؛ قواعد التفسير ١/٩٢ (مرجع سابق).

(٣) جاء عن ابن مسعود رضي الله عنه؛ المحرر الوجيز ١/٢٦٦ (مرجع سابق)؛ وبها قرأ علقمة وإبراهيم النخعي؛ تفسير البغوي ١/١٦٥ (مرجع سابق).

(٤) شاذة، تفسير البحر المحيط ٢/٨٠ (مرجع سابق)؛ الكشاف ١/٢٦٥ (مرجع سابق)؛ =

ثم قال الرازي: فإن قيل: قرأ علي وابن مسعود والشعبي: (وَالعُمْرَةُ للهِ) بالرفع[1]، وهذا يدل على أنهم قصدوا إخراج العمرة عن حكم الحج في الوجوب.

قلنا: هذا مدفوع من وجوه: ـ وذكر منها ـ:

الأول: أن هذه قراءة شاذة فلا تعارض القراءة المتواترة.

وهذا من الرازي ترجيح بقاعدة: (دلالة القراءة المتواترة مقدمة على دلالة القراءة الشاذة)[2].

الثاني: أن قوله: ﴿وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ معناه: أن العمرة عبادة الله، ومجرد كونها عبادة الله لا ينافي وجوبها، وإلا وقع التعارض بين مدلول القراءتين وهو غير جائز[3].

وهذا من الرازي ترجيح بمضمون قاعدة المبحث هنا، وذلك أن الأصل توافق القراءات في المعنى، فإذا ورد قول يقتضي حمل كل آية على معنى مغاير أو معارض لمعنى القراءة الأخرى، قدمنا عليه القول الموحد لمعنى القراءتين لكون الأصل اتحاد معنى القراءتين في المعنى.

مما سبق تبين لنا أن ترجيح الرازي في ضوء قاعدة الترجيح هنا، ترجح ما ذهب إليه من القول بوجوب العمرة، ثم إن الرازي ذكر ما يعضد هذه القاعدة من قواعد أخرى كقاعدة: (القول بالاستقلال مقدم على القول بالإضمار)[4]، وقاعدة: (يعمل بالقراءة الشاذة إذا صح سندها تنزيلاً لها منزلة

= تفسير القرآن العظيم ١/ ٢٣١ (مرجع سابق)؛ المحرر الوجيز ١/ ٢٦٦ (مرجع سابق)؛ إرشاد العقل السليم ١/ ٢٠٥ (مرجع سابق).

(١) شاذة؛ إعراب القرآن ١/ ٢٩٢ (مرجع سابق).

(٢) انظر: فتح الباري ٣/ ٤٩٩ (مرجع سابق)؛ عمدة القاري ٩/ ٢٨٦ (مرجع سابق)؛ شرح الزرقاني على الموطأ ٢/ ٤٢١ (مرجع سابق)؛ أضواء البيان ٤/ ٤٣٠ (مرجع سابق)؛ قواعد التفسير للسبت ١/ ٩٣ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح للحربي ١/ ١٠٤ (مرجع سابق).

(٣) مفاتيح الغيب ٥/ ١١٨، ١١٩.

(٤) انظر: البحر المحيط لأبي حيان ١/ ١٥٩ (مرجع سابق)؛ البرهان للزركشي ٣/ ١١ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح للحربي ٢/ ٤٢١ (مرجع سابق).

خبر الآحاد)[1]، وقاعدة: (معنى القراءة المتواترة أولى بالصواب من معنى القراءة الشاذة)[2].

ومن اهتمام الرازي بمضمون هذه القاعدة من اتحاد معنى القراءات، بيانه اتحاد الحكم المترتب على كل القراءات، حيث قال في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِىٓ أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٤٠﴾﴾ [البقرة: ٢٤٠].

□ **قال الرازي:** في هذه الآية ثلاثة أقوال: ـ وذكر منها ـ:

اختيار جمهور المفسرين أنها منسوخة، قالوا: كان الحكم في ابتداء الإسلام أنه إذا مات الرجل لم يكن لامرأته من ميراثه شيء إلا النفقة والسكنى سنة، وكان الحول عزيمة عليها في الصبر عن التزوج، ولكنها كانت مخيرة في أن تعتد إن شاءت في بيت الزوج وإن شاءت خرجت قبل الحول، لكنها متى خرجت سقطت نفقتها، هذا جملة ما في هذه الآية لأنا إن قرأنا (وَصِيَّة) بالرفع[3] كان المعنى فعليهم وصية، وإن قرأناها بالنصب كان المعنى فليوصوا وصية، وعلى القراءتين هذه الوصية واجبة[4].

ومثل ذلك ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿أَلَّا يَسْجُدُوا۟ لِلَّهِ ٱلَّذِى يُخْرِجُ ٱلْخَبْءَ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ ﴿٢٥﴾﴾ [النمل: ٢٥].

---

(١) انظر: تيسير التحرير ٣/ ٩ (مرجع سابق)؛ البحر المحيط للزركشي ١/ ٣٨٨ (مرجع سابق)؛ القواعد والفوائد الأصولية للبعلي اللحام ص٢٧٣ (مرجع سابق)؛ التمهيد للأسنوي ص١٤٢ (مرجع سابق)؛ قواعد التفسير ١/ ٩٢ (مرجع سابق).

(٢) انظر: فتح الباري ٣/ ٤٩٩ (مرجع سابق)؛ عمدة القاري ٩/ ٢٨٦، (مرجع سابق)؛ شرح الزرقاني على الموطأ ٢/ ٤٢١ (مرجع سابق)؛ أضواء البيان ٤/ ٤٣٠ (مرجع سابق)؛ قواعد التفسير للسبت ١/ ٩٣ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح للحربي ١/ ١٠٤ (مرجع سابق).

(٣) قراءة متواترة، قرأ بها نافع وابن كثير والكسائي وأبو جعفر ويعقوب وخلف؛ إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر ص٢٠٥.

(٤) مفاتيح الغيب ٦/ ١٣٤.

□ **قال الرازي:** اعلم أن في قوله تعالى: ﴿أَلَّا يَسْجُدُوا۟﴾ قراءات:

أحدها: قراءة من قرأ بالتخفيف (ألا)[1] للتنبيه ويا حرف النداء ومناداه محذوف...

وثانيها: بالتشديد، أراد فصدهم عن السبيل لئلا يسجدوا، فحذف الجار مع أن، ويجوز أن تكون (لا) مزيدة ويكون المعنى فهم لا يهتدون (إلا) أن يسجدوا.

□ **قال الرازي:** الحق أن سجدة التلاوة واجبة في القراءتين جميعاً، وهو قول الشافعي وأبي حنيفة رحمة الله عليهما؛ لأنهم أجمعوا على أن سجدات القرآن أربع عشرة سجدة وهذا واحد منها؛ ولأن مواضع السجدة إما أمر بها أو مدح لمن أتى بها أو ذم لمن تركها، وإحدى القراءتين أمر بالسجود والأخرى ذم للتارك، فثبت أن الذي ذكره الزجاج من وجوب السجدة مع التخفيف دون التشديد غير ملتفت إليه.

واتفق ترجيح الرازي بوجوب السجدة في القراءتين جميعاً مع ترجيح: الزمخشري[2]، والنسفي[3]، ويهتم الرازي بإبراز مضمون القاعدة من اتحاد معنى القراءات في المعنى، فكثيراً ما ينص من قوله هو على اتحاد معنى القراءات، كما قال في تفسير قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ ۚ إِنَّمَآ أَمْرُهُمْ إِلَى ٱللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴿١٥٩﴾﴾ [الأنعام: ١٥٩]: قرأ حمزة والكسائي فارقوا بالألف، والباقون ﴿ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟﴾[4] ومعنى القراءتين عند التحقيق واحد؛ لأن الذي فرق دينه بمعنى أنه أقر ببعض وأنكر بعضاً فقد فارقه في الحقيقة[5].

---

(١) بالتخفيف والتشديد كلاهما قراءتان متواتران؛ إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر ص٤٢٧ (مرجع سابق).

(٢) الكشاف ٣/ ٣٦٦ (مرجع سابق).

(٣) تفسير النسفي ٣/ ٢١٠ (مرجع سابق).

(٤) السبعة في القراءات ص٢٧٤ (مرجع سابق).

(٥) مفاتيح الغيب ١٤/ ٧.

وقال الرازي في موضع آخر في قوله تعالى: ﴿وَاتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَٰنَ ۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ﴾ [البقرة: ١٠٢].

قرأ نافع، وابن كثير، وعاصم، وأبو عمرو بتشديد[1] (لكن) و(الشياطين) بالنصب على أنه اسم لكن، والباقون: (لكن) بالتخفيف و(الشياطين) بالرفع والمعنى واحد[2].

وتارة ينقل الرازي عن غيره ممن قال باتحاد معنى القراءات، كما في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَآءَتْ رُسُلُنَآ إِبْرَٰهِيمَ بِٱلْبُشْرَىٰ قَالُواْ سَلَٰمًا ۖ قَالَ سَلَٰمٌ ۖ فَمَا لَبِثَ أَن جَآءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ ﴿٦٩﴾﴾ [هود: ٦٩].

▫ **قال الرازي:** قرأ حمزة والكسائي: (قالُوا سَلاماً قَالَ سِلْم)[3] بكسر السين وسكون اللام بغير ألف، وفي والذاريات مثله، قال الفراء: لا فرق بين القراءتين كما قالوا حِل وحلال[4].

وكما قال في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَغُلَّ ۚ وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿١٦١﴾﴾ [آل عمران: ١٦١].

▫ **قال الرازي:** قرأ ابن كثير وعاصم وأبو عمرو: (يَغُل) بفتح الياء وضم الغين؛ أي: ما كان للنبي أن يخون، وقرأ الباقون من السبعة (يُغَل) بضم الياء وفتح الغين؛ أي: ما كان للنبي أن يخان[5].

واختلفوا في أسباب النزول، فبعضها يوافق القراءة الأولى وبعضها يوافق القراءة الثانية.

---

(١) إتحاف فضلاء البشر ص١٨٩ (مرجع سابق).

(٢) مفاتيح الغيب ٣/ ١٩٧. وانظر من الأمثلة كذلك: مفاتيح الغيب: ٤/ ٦٦، ١٣/ ١٤٠، ٢١/ ٨٦، ١٠٨، ١٣١، ١٣٣، ٢٢/ ١٩٨، ٢٤/ ١٢٠.

(٣) السبعة في القراءات ص٣٣٨ (مرجع سابق)، إتحاف فضلاء البشر ص٣٢٣ (مرجع سابق).

(٤) مفاتيح الغيب ١٨/ ٢٠. وانظر: مفاتيح الغيب ٣/ ٨٤، ١٣/ ١٢٣، ٢٣/ ٨٨، ٣٠/ ١٧١.

(٥) إتحاف فضلاء البشر ص٢٣١ (مرجع سابق).

أما القراءة بفتح الياء وضم الغين بمعنى ما كان لنبي أن يخون فله تأويلان:

الأول: أن يكون المراد أن النبوة والخيانة لا يجتمعان وذلك؛ لأن الخيانة سبب للعار في الدنيا والنار في الآخرة فالنفس الراغبة فيها تكون في نهاية الدناءة والنبوة أعلى المناصب الإنسانية فلا تليق إلا بالنفس التي تكون في غاية الجلالة والشرف، والجمع بين الصفتين في النفس الواحدة ممتنع، فثبت أن النبوة والخيانة لا تجتمعان فنظير هذه الآية قوله: ﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ﴾ [مريم: ٣٥]؛ يعني: الإلٰهية واتخاذ الولد لا يجتمعان.

الوجه الثاني: في تأويل هذه الآية على هذه القراءة أن يقال: إن القوم قد التمسوا منه أن يخصهم بحصة زائدة من الغنائم ولا شك أنه لو فعل ذلك لكان ذلك غلولاً.

وأما القراءة الثانية وهي: (يُغَل) بضم الياء وفتح الغين ففي تأويلها وجهان:

الأول: أن يكون المعنى ما كان للنبي أن يخان.

الوجه الثاني: في التأويل أن يكون من الأغل أن يخون؛ أي: ينسب إلى الخيانة، قال المبرد: تقول العرب أكْفَرت الرجل، جعلته كافراً ونسبته إلى الكفر.

قال صاحب «الكشاف»[1]: وهذه القراءة بهذا التأويل يقرب معناها من معنى القراءة الأولى؛ لأن هذا المعنى لهذه القراءة هو أنه لا يصح أن يوجد النبي غالاً[2].

وقد ينقل الرازي عن غيره ممن قال باختلاف معنى القراءات، كما نقل عن الواحدي في قول الله تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِىٓ إِن شَآءَ جَعَلَ لَكَ خَيْرًا مِّن ذَٰلِكَ

---

(١) الكشاف ١/ ٤٦١ (مرجع سابق).

(٢) مفاتيح الغيب ٩/ ٥٧ وما بعدها، وانظر: من وحد المعنى على القراءتين: التسهيل ١/ ١٢٣ (مرجع سابق)؛ المحرر الوجيز ١/ ٥٣٦ (مرجع سابق).

جَنَّٰتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ وَيَجْعَل لَّكَ قُصُورًا ﴿١٠﴾﴾ [الفرقان: ١٠].

اختلف القراء في قوله: ﴿وَيَجْعَل﴾[١] فرفع ابن كثير وابن عامر، وعاصم اللام وجزمه الآخرون، فمن جزم فلأن المعنى: إن شاء يجعل لك جنات ويجعل لك قصوراً، ومن رفع فعلى الاستئناف، والمعنى: سيجعل لك قصوراً، هذا قول الزجاج، قال الواحدي: وبين القراءتين فرق في المعنى، فمن جزم فالمعنى إن شاء يجعل لك قصوراً في الدنيا، ولا يحسن الوقوف على الأنهار، ومن رفع حسن له الوقوف على الأنهار واستأنف؛ أي: ويجعل لك قصوراً في الآخرة[٢].

ونجد أثر عقيدة الرازي في ترجيحاته في ضوء قاعدة المبحث هنا، حين يردّ على من استعمل هذه القاعدة في غير موضعها، وذلك في تفسيره لقوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا۟ بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾﴾ [الأنعام: ١٤٨].

□ **قال الرازي:** اعلم أن المعتزلة زعموا أن هذه الآية تدل على قولهم في مسألة إرادة الكائنات من سبعة أوجه: (وذكر منها):

الوجه الأول: أنه تعالى قال: ﴿كَذَّبَ﴾ وفيه قراءتان، بالتخفيف[٣]، وبالتثقيل، أما القراءة بالتخفيف فهي تصريح بأنهم قد كذبوا في ذلك القول، وذلك يدل على أن الذي تقوله المجبرة في هذه المسألة كذب، وأما القراءة بالتشديد فلا يمكن حملها على أن القوم استوجبوا الذم بسبب أنهم كذبوا أهل المذاهب، لأنا لو حملنا الآية عليه لكان هذا المعنى ضداً لمعنى الذي يدل عليه قراءة: (كَذَبَ) بالتخفيف، وحينئذٍ تصير إحدى القراءتين ضداً للقراءة الأخرى، وذلك يوجب دخول التناقض في كلام الله تعالى، وإذا بطل ذلك

(١) السبعة في القراءات ص٤٦٢ (مرجع سابق).
(٢) مفاتيح الغيب ٢٤/ ٤٧.
(٣) شاذة؛ القراءات الشاذة لابن خالويه ص٤١ (مرجع سابق).

وجب حمله على أن المراد منه أن كل من كذب نبياً من الأنبياء في الزمان المتقدم فإنه كذبه بهذا الطريق؛ لأنه يقول الكل بمشيئة الله تعالى فهذا الذي أنا عليه من الكفر إنما حصل بمشيئة الله تعالى، فلم يمنعني منه فهذا طريق متعين لكل الكفار المتقدمين والمتأخرين في تكذيب الأنبياء وفي دفع دعوتهم عن أنفسهم، فإذا حملنا الآية على هذا الوجه صارت القراءة بالتشديد مؤكدة للقراءة بالتخفيف ويصير مجموع القراءتين دالاً على إبطال قول المجبرة[1].

مما تقدم يتبين أن المعتزلة استدلوا بمضمون القاعدة من اتفاق القراءات في المعنى على ما ذهبوا إليه من نفي القدر، ويبين الرازي أن استدلالهم غير صحيح على احتمال صحة القراءة، حيث يقول في الرد عليهم وجهان:

الأول: أنا نمنع صحة هذه القراءة، والدليل عليه أنا بينا أن هذه السورة من أولها إلى آخرها تدل على قولنا، فلو كانت هذه الآية دالة على قولهم لوقع التناقض ولخرج القرآن عن كونه كلاماً لله تعالى، ويندفع هذا التناقض بأن لا تقبل هذه القراءة فوجب المصير إليه.

الثاني: سلمنا صحة هذه القراءة، لكنا نحملها على أن القوم كذبوا في أنه يلزم من ثبوت مشيئة الله تعالى في كل أفعال العباد سقوط نبوة الأنبياء وبطلان دعوتهم وإذا حملناه على هذا الوجه لم يبق للمعتزلة بهذه الآية تمسك البتة والحمد لله الذي أعاننا على الخروج من هذه العهدة القوية[2].

وقد يُغفل الرازي ما ترجحه قاعدة المبحث هنا، فيذكر الأقوال المختلفة في تفسير الآية بناء على اختلاف القراءات الواردة فيها، ويسكت عن ما تؤيده قاعدة المبحث هنا، كما قال في تفسير قول الله تعالى: ﴿إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ ٱلْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُۥ ۚ وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَآءَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٤٠﴾﴾ [آل عمران: ١٤٠].

□ **قال الرازي:** قرأ حمزة والكسائي: (قُرْحٌ) بضم القاف، وكذلك قوله:

---

(١) مفاتيح الغيب ١٣/ ١٨٥.

(٢) مفاتيح الغيب ١٣/ ١٨٤ وما بعدها.

﴿مِنۢ بَعۡدِ مَآ أَصَابَهُمُ ٱلۡقَرۡحُۚ﴾ [آل عمران: ١٧٢]، والباقون بفتح القاف فيهما[(١)]، واختلفوا على وجوه:

فالأول: معناهما واحد، وهما لغتان كالجُهد والجَهد والوُجد والوَجد والضُعف والضَعف.

والثاني: أن الفتح لغة تهامة والحجاز والضم لغة نجد.

والثالث: أنه بالفتح مصدر وبالضم اسم.

والرابع: أنه بالفتح الجراحة بعينها وبالضم ألم الجراحة.

والخامس: هما لغتان إلا أن المفتوحة توهم أنها جمع قرحة[(٢)].

وقال ابن الجوزي: اختلفوا هل معنى القراءتين واحد أم لا؟

فقال أبو عبيد: القَرح بالفتح الجراح والقتل، والقُرح بالضم ألم الجراح. وقال الزجاج: هما في اللغة بمعنى واحد ومعناه: الجراح وألمها[(٣)]. وقال الكسائي: القَرح والقُرح واحد[(٤)].

وقال الأخفش هما مصدران ومن قال: القَرح بالفتح الجرح وبالضم ألم، فيحتاج في ذلك إلى صحة نقل عن العرب[(٥)].

فقول الكسائي والأخفش: القراءتان واحد[(٦)].

فيما تقدم نرى مَن وحّد معنى القراءتين، ومَن غاير بين معانيها، وقاعدة المبحث تؤيد قول من يجمع معنى القراءتين في الآية على معنى واحد، ولم يرجحه الرازي.

وكذلك من الأمثلة على إغفال الرازي قاعدة المبحث هنا، حيث لم

---

(١) إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر ص٢٢٨ (مرجع سابق).
(٢) مفاتيح الغيب ٩/ ١٣.
(٣) زاد المسير ١/ ٤٦٦ (مرجع سابق).
(٤) معاني القرآن للنحاس ص٤٨١ (مرجع سابق).
(٥) تفسير البحر المحيط ٣/ ٦١ (مرجع سابق).
(٦) إعراب القرآن للنحاس ١/ ٤٠٨ (مرجع سابق).

يرجح القول الذي يوحد معنى القراءتين، بعد ذكره الأقوال المختلفة في تفسير الآية بناء على القراءات الواردة فيها، ما جاء في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَن يَعْمُرُواْ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ شَٰهِدِينَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِم بِٱلْكُفْرِ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ وَفِى ٱلنَّارِ هُمْ خَٰلِدُونَ ﴿١٧﴾﴾ [التوبة: ١٧].

□ **قال الرازي:** قرأ ابن كثير وأبو عمرو: (أن يَعْمُرُواْ مسجد الله) على الواحد.

والباقون: ﴿مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ﴾ على الجمع[١].

حجة ابن كثير وأبي عمرو قوله: (وعمارة المسجد الحرام).

وحجة من قرأ على لفظ الجمع وجوه:

الأول: أن يراد المسجد الحرام وإنما قيل: مساجد؛ لأنه قبلة المساجد كلها وإمامها فعامره كعامر جميع المساجد.

والثاني: أن يقال: ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَن يَعْمُرُواْ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ﴾ معناه: ما كان للمشركين أن يعمروا شيئاً من مساجد الله، وإذا كان الأمر كذلك فأولى أن لا يمكنوا من عمارة المسجد الحرام الذي هو أشرف المساجد وأعظمها.

الثالث: قال الفراء: العرب قد يضعون الواحد مكان الجمع والجمع مكان الواحد، أما وضع الواحد مكان الجمع ففي قولهم: فلان كثير الدرهم، وأما وضع الجمع مكان الواحد ففي قولهم: فلان يجالس الملوك، مع أنه لا يجلس إلا مع ملك واحد[٢].

مما سبق تبين أن الآية ورد فيها قراءتان مختلفتان أفادتا معنيين، قراءة الإفراد (مسجد) تفيد أن الحكم خاص بالمسجد الحرام، وقراءة الجمع تفيد أن الحكم عام في كل المساجد وعلى رأسها المسجد الحرام، فالقول: إن الحكم لعموم المساجد بأن المشركين نجس ولا يجزو لنا أن نمكنهم من عمارة المساجد بناء على قراءة الجمع، هو القول الذي يوحد معنى القراءتين،

---

(١) إتحاف فضلاء البشر ص٣٠٢ (مرجع سابق).

(٢) مفاتيح الغيب ١٦/٧.

ولم يرجحه الرازي في ضوء قاعدة المبحث هنا[1].

ومن المواضع التي سكت عنها الرازي، والقاعدة ترجح فيها أحد الأقوال، ما جاء في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُۥ لَيَحْزُنُكَ ٱلَّذِى يَقُولُونَ ۖ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأنعام: ٣٣].

◘ **قال الرازي:** قرأ نافع والكسائي[2]: (فَإِنَّهُمْ لَا يُكْذِبونَكَ) خفيفة، والباقون: (يُكَذِّبونك) مشددة[3]، وفي هاتين القراءتين قولان:

الأول: بينهما فرقاً ظاهراً، ثم ذكروا في تقرير الفرق وجهين:

أحدهما: كان الكسائي يقرأ بالتخفيف، ويحتج بأن العرب تقول كذبت الرجل إذا نسبته إلى الكذب، وإلى صنعه الأباطيل من القول، وأكذبته إذا أخبرت أن الذي يحدث به كذب وإن لم يكن ذلك بافتعاله وصنعه، قال الزجاج: معنى كذبته قلت له: كذبت، ومعنى أكذبته أن الذي أتى به كذب في نفسه من غير ادعاء أن ذلك القائل تكلف ذلك الكذب وأتى به على سبيل الافتعال والقصد، فكأن القوم كانوا يعتقدون أن محمّداً عليه السلام ما ذكر ذلك على سبيل الافتعال والترويج بل تخيل صحة تلك النبوة وتلك الرسالة إلا أن ذلك الذي تخيله فهو في نفسه باطل.

والفرق الثاني: يجوز أن يكون معنى لَا يُكَذِّبُونَكَ؛ أي: لا يصادفونك كاذباً؛ لأنهم يعرفونك بالصدق والأمانة، كما يقال: أحمدت الرجل، إذا أصبته محموداً فأحببته وأحسنت محمدته إذا صادفته على هذه الأحوال.

والقول الثاني: أنه لا فرق بين هاتين القراءتين.

ويجوز أن يكون معنى القراءتين واحداً؛ لأن معنى التفعيل النسبة إلى الكذب، بأن يقول له: كذبت، كما تقول: ذنبته وفسقته وخطأته؛ أي: قلت

---

(١) انظر: أثر القراءات في الفقه الإسلامي ص٢٩٥، د. صبري، ط: أضواء السلف، الطبعة الأولى، الرياض.

(٢) إتحاف فضلاء البشر ص٢٦٢ (مرجع سابق).

(٣) ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ﴾ خفيفة: مضارع أكذب، (يُكَذِّبونك) مشددة، مضارع كذب. انظر: المستنير في تخريج القراءات المتواترة د. محمد سالم محيسن ١/١٨٥، ط: مكتبة جمهورية مصر، الطبعة الأولى.

له: فعلت هذه الأشياء وسقيته ورعيته؛ أي: قلت له: سقاك الله ورعاك، وقد جاء في هذا المعنى أفعلته، قالوا: أسقيته؛ أي: قلت له سقاك الله... فعلى هذا التقدير يكون معنى القراءتين واحداً، إلا إن فعلت إذا أرادوا أن ينسبوه إلى أمر، أكثر من أفعلت[1].

مما سبق يتبين لنا قولان في تفسير الآية بناء على القراءات الواردة فيها، على من يرى اختلاف المعنى بين القراءتين، **القول الأول**: نسبة الكذب تكون إلى الرسول ﷺ (القراءة بالتشديد).

والقول الثاني: نسبة الكذب إلى ما جاء به عليه الصلاة والسلام. (القراءة بالتخفيف).

والقول الثالث: لمن يرى عدم التفرقة بين معنى الآيتين: النسبة إلى الكذب.

والقول الثالث: يجمع معنى القراءتين في الآية على معنى واحد، وأمكن القول به، وفي ضوء قاعدة المبحث هنا يترجح هذا القول، وهو ما سكت عنه الرازي.

بينما نجد من المفسرين من رجح المعنى الذي يوحد معنى القراءتين كابن جزي[2]، والثعالبي[3].

ولما كان الأصل توافق القراءتين في المعنى، كما هو مضمون القاعدة هنا، نجد الرازي يوجه القراءتين بما يوحد معناهما، كما قال في تفسير قول الله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنۢ بَعْدِ ٱلْغَمِّ أَمَنَةً نُّعَاسًا يَغْشَىٰ طَآئِفَةً مِّنكُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٤].

□ **قال الرازي:** قرأ حمزة والكسائي (تغشى)[4] بالتاء، رداً إلى الأمنة، والباقون بالياء رداً إلى النعاس.

---

(١) مفاتيح الغيب ١٢/١٦٨، ١٦٩.
(٢) التسهيل ٢/٧ (مرجع سابق).
(٣) الجواهر الحسان ١/٥١٦ (مرجع سابق).
(٤) إتحاف فضلاء البشر ص٣٠ (مرجع سابق).

ثم قال: واعلم أن الأمنة والنعاس كل واحد منهما يدل على الآخر فلا جرم يحسن رد الكناية إلى أيهما شئت كقوله تعالى: ﴿إِنَّ شَجَرَتَ ٱلزَّقُّومِ ۝٤٣ طَعَامُ ٱلْأَثِيمِ ۝٤٤ كَٱلْمُهْلِ يَغْلِي فِي ٱلْبُطُونِ ۝٤٥﴾ [الدخان: ٤٣ ـ ٤٥] و(تغلي)[١]؛ ويعني: الرازي بذلك أن قراءة: (تغلي) جعل الغلي للطعام فهو الفاعل، ومن قرأ بالتاء (تغلي) جعلي الغلي للشجرة فهي الفاعلة، والمعنى: للقراءتين واحد؛ لأن الشجرة هي الطعام، فالطعام هو الشجرة[٢].

ومن الأمثلة كذلك ما جاء في تفسير قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۝١﴾ [الحجرات: ١].

▫ **قال الرازي:** (لَا تُقَدِّمُوا) يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون من التقديم، الذي هو متعد وعلى هذا ففيه وجهان:

أحدهما: كأنه تعالى يقول لا ينبغي أن يصدر منكم تقديم أصلاً.
والثاني: كأنه يقول لَا تُقَدِّمُوا؛ يعني: فعلاً بَيْنَ يَدَي الله وَرَسُولِهِ أو لا تقدموا أمراً.

الثاني: أن يكون المراد لَا تُقَدِّمُوا۟ بمعنى لا تتقدموا، وعلى هذا فهو مجاز ليس المراد هو نفس التقديم بل المراد لا تجعلوا لأنفسكم تقدماً عند النبي ﷺ، يقال: فلان تقدم من بين الناس إذا ارتفع أمره وعلا شأنه، والسبب فيه أن من ارتفع يكون متقدماً في الدخول في الأمور العظام وفي الذكر عند ذكر الكرام.

▫ **قال الرازي:** وعلى هذا نقول سواء جعلناه متعدياً أو لازماً، لا يتعدى إلى ما يتعدى إليه التقديم في قولنا: قدمت زيداً، فالمعنى واحد؛ لأن قوله: ﴿لَا تُقَدِّمُوا۟﴾ إذا جعلناه متعدياً أو لازماً لا يتعدى إلى ما يتعدى إليه التقديم في

---

(١) مفاتيح الغيب ٣٧/٩؛ التيسير في القراءات السبع ص١٩٨ (مرجع سابق).
(٢) انظر: اتجاهات المفسرين في توجيه القراءات ٣١٨/١ رسالة دكتوراه، إعداد: أحمد جبريل، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين بالرياض، ١٤١٢هـ.

قولنا: قدمت زيداً، فتقديره: لا تقدموا أنفكسم في حضرة النبي ﷺ؛ أي: لا تجعلوا لأنفسكم تقدماً ورأياً عنده، ولا نقول بأن المراد لا تقدموا أمراً وفعلاً، وحينئذٍ تتحد القراءتان في المعنى، وهما قراءة من قرأ بفتح التاء والدال[1]، وقراءة من قرأ بضم التاء وكسر الدال[2].

ومن سعي الرازي لتوافق معنى القراءات والذي هو أساس قاعدة المبحث هنا بيانه معنى القراءة بقراءة أخرى، أو بآية تتفق معها في المعنى، كما جاء في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَـٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ۖ وَلَا تُسْـَٔلُ عَنْ أَصْحَـٰبِ ٱلْجَحِيمِ ﴿١١٩﴾﴾ [البقرة: ١١٩].

□ **قال الرازي:** أما قوله تعالى: ﴿وَلَا تُسْـَٔلُ عَنْ أَصْحَـٰبِ ٱلْجَحِيمِ﴾ ففيه قراءتان[3]:

الجمهور برفع التاء واللام على الخبر، وأما نافع فبالجزم وفتح التاء (ولا تَسئلْ) على النهي.

أما على القراءة الأولى ففي التأويل وجوه:

أحدها: أن مصيرهم إلى الجحيم فمعصيتهم لا تضرك ولست بمسؤول عن ذلك وهو كقوله: ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَـٰغُ وَعَلَيْنَا ٱلْحِسَابُ﴾ [الرعد: ٤٠]، وقوله: ﴿عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُم مَّا حُمِّلْتُمْ ۖ﴾ [النور: ٥٤].

والثاني: أنك هاد وليس لك من الأمر شيء فلا تأسف ولا تغتم لكفرهم ومصيرهم إلى العذاب ونظيره قوله: ﴿فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَٰتٍ ۚ﴾ [فاطر: ٨].

الثالث: لا تنظر إلى المطيع والعاصي في الوقت فإن الحال قد يتغير فهو غيب فلا تسأل عنه.

وفي الآية دلالة على أن أحداً لا يسأل عن ذنب غيره ولا يؤاخذ بما اجترمه سواه سواء كان قريباً أو كان بعيداً.

---

(١) قرأ بها يعقوب، والباقون بضم التاء وكسر الدال؛ إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر ص٥١٢ (مرجع سابق).

(٢) مفاتيح الغيب ٢٨/ ٩٥؛ إتحاف فضلاء البشر ص٥١٢ (مرجع سابق).

(٣) إتحاف فضلاء البشر ص١٩١ (مرجع سابق).

أما القراءة الثانية ففيها وجهان:

الأول: روي أنه قال: ليت شعري ما فعل أبواي[(١)]، فنهي عن السؤال عن الكفرة وهذه الرواية بعيدة؛ لأنه عليه الصلاة والسلام كان عالماً بكفرهم وكان عالماً بأن الكافر معذب فمع هذا العلم كيف يمكن أن يقول: ليت شعري ما فعل أبواي.

والثاني: معنى هذا النهي تعظيم ما وقع فيه الكفار من العذاب، كما إذا سألت عن إنسان واقع في بلية فيقال لك: لا تسأل عنه ووجه التعظيم أن المسؤول يجزع أن يجري على لسانه ما هو فيه لفظاعته لا تسأله ولا تكلفه ما يضجره، أو أنت مستخبر لا تقدر على استماع خبره لإيحاشه السامع وإضجاره فلا تسأل.

□ **قال الرازي:** والقراءة الأولى يعضدها قراءة أبي (وما تُسأل)[(٢)]، وقراءة عبد الله[(٣)]: (ولن تُسأل[(٤)])[(٥)].

بيد أن الرازي قد يذكر ما كان على خلاف الأصل من اتحاد معنى القراءتين في المعنى، فيذكر المعاني المتغايرة حين لا يمكن التوفيق بينها، ويتوصل أحياناً إلى الفرق بين معنى القراءتين وفق منهجه العقلي كما قال في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ فَلَا رَفَثَ

---

(١) أخرج وكيع وسفيان بن عيينة وعبد الرزاق وعبد بن حميد، وابن جرير وابن المنذر عن محمد بن كعب القرظي قال رسول الله ﷺ: «**ليت شعري ما فعل أبواي فنزل**: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْـَٔلُ عَنْ أَصْحَٰبِ ٱلْجَحِيمِ ﴿١١٩﴾﴾ فما ذكرها حتى توفاه الله». قال السيوطي: قلت: هذا مرسل ضعيف الإسناد؛ الدر المنثور ١/ ٢٧١ (مرجع سابق).

(٢) قراءة شاذة؛ تفسير البحر المحيط ١/ ٥٣٨ (مرجع سابق)؛ روح المعاني ١/ ٣٧١ (مرجع سابق).

(٣) ابن مسعود ﵁؛ روح المعاني ١/ ٣٧١ (مرجع سابق).

(٤) قراءة شاذة؛ تفسير البحر المحيط ١/ ٥٣٨ (مرجع سابق)؛ روح المعاني ١/ ٣٧١ (مرجع سابق).

(٥) مفاتيح الغيب ٤/ ٢٨.

وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلْحَجِّ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ ٱللَّهُ وَتَزَوَّدُوا۟ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ وَٱتَّقُونِ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٧﴾﴾ [البقرة: ١٩٧].

□ **قال الرازي:** قرأ ابن كثير وأبو عمرو: (فَلَا رَفَثٌ وَلَا فُسُوقٌ) بالرفع والتنوين (وَلَا جِدَالَ) بالنصب، والباقون قرؤا الكل بالنصب[(١)].

ثم قال: واعلم أن الكلام في الفرق بين القراءتين في المعنى يجب أن يكون مسبوقاً بمقدمتين:

الأولى: أن كل شيء له اسم، فجوهر الاسم دليل على جوهر المسمى، وحركات الاسم وسائر أحواله دليل على أحوال المسمى، فقولك رجل، يفيد الماهية المخصوصة وحركات هذه اللفظة؛ أعني: كونها منصوبة ومرفوعة ومجرورة دال على أحوال تلك الماهية وهي المفعولية والفاعلية والمضافية، وهذا هو الترتيب العقلي حتى يكون الأصل بإزاء الأصل، والصفة بإزاء الصفة، فعلى هذا الأسماء الدالة على الماهيات ينبغي أن يتلفظ بها ساكنة الأواخر، فيقال: رحل جدار حجر، وذلك لأن تلك الحركات لما وضعت لتعريف أحوال مختلفة في ذات المسمى فحيث أريد تعريف المسمى من غير التفات إلى تعريف شيء من أحواله وجب جعل اللفظ خالياً عن الحركات، فإن أريد في بعض الأوقات تحريكه وجب أن يقال: بالنصب؛ لأنه أخف الحركات وأقربها إلى السكون.

المقدمة الثانية: إذا قلت لا رجلَ، بالنصب، فقد نفيت الماهية، وانتفاء الماهية يوجب انتفاء جميع أفرادها قطعاً، أما إذا قلت: لا رجلٌ بالرفع والتنوين، فقد نفيت رجلاً منكراً مبهماً، وهذا بوصفه لا يوجب انتفاء جميع أفراد هذه الماهية إلا بدليل منفصل، فثبت أن قولك لا رجلَ بالنصب أدل على عموم النفي من قولك لا رجلٌ بالرفع والتنوين.

إذا عرفت هاتين المقدمتين فلنرجع إلى الفرق بين القراءتين فنقول:

أما الذين قرؤوا ثلاثة بالنصب فلا إشكال.

---

(١) إتحاف فضلاء البشر ص١٧٦.

وأما الذين قرؤوا الأولين بالرفع مع التنوين والثالث بالنصب، فذلك يدل على أن الاهتمام بنفي الجدال أشد من الاهتمام بنفي الرفث والفسوق، وذلك لأن الرفث عبارة عن قضاء الشهوة، والجدال مشتمل على ذلك؛ لأن المجادل يشتهي تمشية قوله، والفسوق: عبارة عن مخالفة أمر الله، والمجادل لا ينقاد للحق، وكثيراً ما يقدم على الإيذاء والإيحاش المؤدي إلى العداوة والبغضاء، فلما كان الجدال مشتملاً على جميع أنواع القبح لا جرم خصه الله تعالى في هذه القراءة بمزيد الزجر والمبالغة في النفي، أما المفسرون فإنهم قالوا: من قرأ الأولين بالرفع، والثالث: بالنصب فقد حمل الأولين على معنى النهي، كأنه قيل: فلا يكون رفث ولا فسوق، وحمل الثالث على الإخبار بانتفاء الجدال، هذا ما قالوه: إلا أنه ليس بيان أنه لِم خص الأولان بالنهي وخص الثالث بالنفي[1].

ولقد رأينا خلال كلتا المقدمتين العقليتين اللتين قدمهما الرازي أثر منهجه العقلي للتوصل إلى الفرق بين معنى القراءتين؛ أيهما أبلغ في الزجر وفي النفي[2].

ونجد أثر هذه القاعدة عند الرازي في الأحكام الفقهية، حين يورد القراءات الدالة على معنى واحد في قوله تعالى: ﴿وَٱلْقَوَٰعِدُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِى لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَن يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَٰتٍۭ بِزِينَةٍ ۖ وَأَن يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٦٠﴾﴾ [النور: ٦٠].

□ **قال الرازي:** لا شبهة أنه تعالى لم يأذن في أن يضعن ثيابهن أجمع، لما فيه من كشف كل عورة، فلذلك قال المفسرون: المراد بالثياب هاهنا الجلباب والبرد والقناع الذي فوق الخمار، وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قرأ: (أن يَضَعْنَ جَلابيبهِنَّ)[3]... وعن بعضهم[4] أنه قرأ: (أن يضعن من

---

(١) مفاتيح الغيب ١٣٩/٥، ١٤٠.

(٢) انظر: اتجاهات المفسرين في توجيه القراءات، ٣١٨/١ (مرجع سابق).

(٣) شاذة، الدر المنثور ٢٢٢/٦ (مرجع سابق)؛ تفسير ابن أبي حاتم ٢٦٤١/٨. (مرجع سابق)؛ روح المعاني ٢١٦/١٨ (مرجع سابق).

(٤) كابن مسعود رضي الله عنه.

ثيابهن)[1]، وإنما خصهن الله تعالى بذلك؛ لأن التهمة مرتفعة عنهن، وقد بلغن هذا المبلغ، فلو غلب على ظنهن خلاف ذلك لم يحل لهن وضع الثياب، ولذلك قال: ﴿وَأَن يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ﴾، وإنما جعل ذلك أفضل من حيث هو أبعد من المظنة، وذلك يقتضي أن عند المظنة يلزمهن أن لا يضعن ذلك كما يلزم مثله في الشابة[2].

وقد تنازع هذه القاعدة قواعد أخرى، كما في تفسير الرازي لقول الله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُم بِهِ مِن بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٢٤﴾﴾ [النساء: ٢٤].

□ **قال الرازي:** في هذه الآية قولان:

أحدهما: وهو قول أكثر علماء الأمة أن قوله: ﴿أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُم﴾ المراد منه ابتغاء النساء بالأموال على طريق النكاح، وقوله: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ فإن استمتع بالدخول بها آتاها المهر بالتمام وإن استمتع بعقد النكاح آتاها نصف المهر.

والقول الثاني: أن المراد بهذه الآية حكم المتعة، وهي عبارة عن أن يستأجر الرجل المرأة بمال معلوم إلى أجل معين فيجامعها، واتفقوا على أنها كانت مباحة في ابتداء الإسلام. روي أن النبي ﷺ لما قدم مكة في عمرته تزين نساء مكة، فشكا أصحاب الرسول ﷺ طول العزوبة، فقال: «**استمتعوا من هذه النساء**».

واختلفوا في أنها هل نسخت أم لا؟

فذهب السواد الأعظم من الأمة إلى أنها صارت منسوخة.

وقال السواد منهم: إنها بقيت مباحة كما كانت، وهذا القول مروي

---

(١) شاذة، معاني القرآن ٤/ ٥٥٦ (مرجع سابق).

(٢) مفاتيح الغيب ٢٤/ ٣٠.

عن ابن عباس، وعنه ثلاث روايات: إحداها القول بالإباحة.

والرواية الثانية عنه أن الناس لما ذكروا الأشعار في فتيا ابن عباس في المتعة، قال ابن عباس: قاتلهم الله إني ما أفتيت بإباحتها على الإطلاق لكني قلت إنها تحل للمضطر كما تحل الميتة والدم ولحم الخنزير له.

والرواية الثالثة أنه أقر بأنها صارت منسوخة.

واحتج الجمهور على حرمة المتعة بوجوه: ـ منها ـ.

الأول: أن الوطء لا يحل إلا في الزوجة أو المملوكة لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ ۝٥ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ۝٦﴾ [المعارج: ٢٩، ٣٠، المؤمنون: ٥، ٦] وهذه المرأة لا شك أنها ليست مملوكة وليست أيضاً زوجة، ويدل عليه: وجوه:

أحدها: لو كانت زوجة لحصل التوارث بينهما لقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَٰجُكُمْ﴾ [النساء: ١٢]، وبالاتفاق لا توارث بينهما، **وثانيها**: ولثبت النسب لقوله عليه الصلاة والسلام: «**الولد للفراش**»[(١)]، وبالاتفاق لا يثبت. **وثالثها**: ولوجبت العدة عليا لقول تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤]، واعلم أن هذه الحجة كلام حسن مقرر.

الحجة الثانية: ما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قال في خطبته: متعتان كانتا على عهد رسول الله ﷺ أنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما.

ذكر هذا الكلام في مجمع الصحابة وما أنكر عليه أحد، وإنما سكتوا عن الإنكار على عمر رضي الله عنه؛ لأنهم كانوا عالمين بأن المتعة صارت منسوخة في الإسلام.

الحجة الثالثة: على أن المتعة محرمة، ما روي أن الرسول ﷺ نهى عن متعة النساء[(٢)].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، باب تفسير المشتبهات ٢/ ٧٢٤ (مرجع سابق).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، باب غزوة خيبر ٤/ ١٥٤٤ (مرجع سابق).

أما القائلون بإباحة المتعة فقد احتجوا بوجوه: ـ وذكر منها ـ:

ما روي أن أُبي بن كعب كان يقرأ: (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إلى أَجَلٍ مُّسَمًّى) وهذا أيضاً هو قراءة ابن عباس[1]، والأمة ما أنكروا عليهما في هذه القراءة، فكان ذلك إجماعاً من الأمة على صحة هذه القراءة، وتقريره ما ذكرتموه في أن عمر رضي الله عنه لما منع من المتعة والصحابة ما أنكروا عليه كان ذلك إجماعاً على صحة ما ذكرنا وكذا هاهنا وإذا ثبت بالإجماع صحة هذه القراءة ثبت المطلوب.

وقال الرازي: والذي يجب أن يعتمد عليه في هذا الباب أن نقول: إنا لا نذكر أن المتعة كانت مباحة، إنما الذي نقوله إنها صارت منسوخة، وعلى هذا التقدير فلو كانت هذه الآية دالة على أنها مشروعة لم يكن ذلك قادحاً في غرضنا، وهذا هو الجواب؛ أيضاً عن تمسكهم بقراءة أُبي وابن عباس، فإن تلك القراءة بتقدير ثبوتها لا تدل إلا على أن المتعة كانت مشروعة، ونحن لا ننازع فيه، إنما الذي نقوله إن النسخ طرأ عليه وما ذكرتم من الدلائل لا يدفع قولنا[2].

مما تقدم تتضح لنا الأقوال المختلفة في تفسير الآية بناء على القراءات الواردة فيها، فالقول الأول يرى أن الاستمتاع الوارد في الآية هو الاستمتاع بالنكاح الشرعي والقول الثاني يرى أنه الاستمتاع بنكاح المتعة.

في ضوء قاعدة المبحث هنا نرجح القول الثاني الذي يجمع معنى القراءات في الآية على معنى واحد؛ لأنه إذا جاز نكاح المتعة جاز النكاح الشرعي، ولكن الرازي لم يرجح ذلك حيث بين ما ينازع هذه القاعدة من

---

(١) شاذة، انظر: أضواء البيان ١/ ٢٣٦ (مرجع سابق)؛ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ٢/ ٣٦ (مرجع سابق)؛ تفسير البغوي ١/ ٤١٤ (مرجع سابق)؛ تفسير القرطبي ٥/ ١٣٠ (مرجع سابق)؛ فتح القدير ١/ ٤٤٩ (مرجع سابق)؛ أحكام القرآن للجصاص ٣/ ٩٥ (مرجع سابق)؛ أحكام القرآن لابن العربي ١/ ٤٩٩ (مرجع سابق)؛ تفسير البحر المحيط ٣/ ٢٢٥ (مرجع سابق).

(٢) مفاتيح الغيب ١٠/ ٤١ وما بعدها.

القواعد الأثرية كقاعدة: (عند تعارض الأقوال في معنى الآية يقدم منها ما؛ أيدته؛ أيات أخرى) وذلك حين قال:

إن الوطء لا يحل إلا في الزوجة أو المملوكة لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ ۝ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ۝﴾ [المعارج: ٢٩، ٣٠، المؤمنون: ٥، ٦] وهذه المرأة لا شك أنها ليست مملوكة وليست أيضاً زوجة[١].

وكذلك قاعدة: (إذا ثبت الحديث وكان في معنى أحد الأقوال فهو مرجح له على ما خالفه)[٢] حيث قال الرازي: مستدلاً لما ذهب إليه من قول الجمهور بتحريم المتعة: ما روي أن الرسول ﷺ نهى عن متعة النساء[٣]. وأما الاستدلال بالقراءة أن أُبي بن كعب كان يقرأ: (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إلى أَجَلٍ مُّسَمًّى) وهي أيضاً قراءة ابن عباس[٤]، والأمة ما أنكروا عليهما في هذه القراءة، فكان ذلك إجماعاً من الأمة على صحة هذه القراءة، وعلى هذه القراءة يتفق معنى القراءتين، **فالجواب**:

كما قال الرازي: إن النسخ طرأ عليه.

ولا يعكر صفو النسخ قاعدة الترجيح (الأصل عدم النسخ ما لم يقم دليل صحيح صريح على خلاف ذلك)؛ لأن الدليل نقل هذا الأصل من عدم النسخ إلى

---

(١) مفاتيح الغيب ١٠/ ٤١.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، باب غزوة خيبر ٤/ ١٥٤٤ (مرجع سابق). وانظر: جامع البيان ٤/ ٢٨٦ (مرجع سابق)؛ المحرر الوجيز ١/ ٣٦٥ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح ١/ ٢٠٦ (مرجع سابق).

(٣) مفاتيح الغيب ١٠/ ٤٢، أخرج البخاري في صحيحه (مرجع سابق) ٤/ ١٥٤٤، ٣٩٧٩، باب غزوة خيبر، بسنده عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ نهى عن متعة النساء يوم خيبر وعن أكل لحوم الحمر الإنسية.

(٤) شاذة، انظر: أضواء البيان ١/ ٢٣٦ (مرجع سابق)؛ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ٢/ ٣٦ (مرجع سابق)؛ تفسير البغوي ١/ ٤١٤ (مرجع سابق)؛ تفسير القرطبي ٥/ ١٣٠ (مرجع سابق)؛ فتح القدير ١/ ٤٤٩ (مرجع سابق)؛ أحكام القرآن للجصاص ٣/ ٩٥ (مرجع سابق)؛ أحكام القرآن لابن العربي ١/ ٤٩٩ (مرجع سابق)؛ تفسير البحر المحيط ٣/ ٢٢٥ (مرجع سابق).

النسخ، كما أخرج البخاري في صحيحه[١] بسنده عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ نهى عن متعة النساء يوم خيبر، وعن أكل لحوم الحمر الإنسية.

وأخرجه مسلم في باب (نكاح المتعة وبيان أنه أبيح، ثم نسخ، ثم أبيح، ثم نسخ، واستقر تحريمه إلى يوم القيامة)[٢].

فإذا ثبت النسخ لم يصح ترجيح القول الثاني بجواز المتعة وإن كان يوحد معنى القراءتين[٣].

وممن اتفق ترجيحه مع ما ذهب إليه الرازي في معنى الآية: الطبري[٤]، والزمخشري[٥]، والبغوي[٦]، وابن كثير[٧]، وابن عطية[٨]، وأبو حيان[٩]، والبيضاوي[١٠]، والسمرقندي[١١]، والقرطبي[١٢]، والنسفي[١٣]، والجصاص[١٤]، والسمعاني[١٥]، والألولسي[١٦]، والشنقيطي[١٧]، والسعدي[١٨].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، باب غزوة خيبر ٤/ ١٥٤٤ (مرجع سابق).
(٢) صحيح مسلم (مرجع سابق) ٢/ ١٠٢٢، (١٤٠٧).
(٣) للتوسع في هذه المسألة ينظر: زاد المعاد ٥/ ١١١ (مرجع سابق)؛ منهاج السنة ٤/ ١٨٦ (مرجع سابق)؛ نيل الأوطار ٦/ ٢٦٨ (مرجع سابق).
(٤) جامع البيان ٥/ ١٣.
(٥) الكشاف ١/ ٥٣٠.
(٦) تفسير البغوي ١/ ٤١٣.
(٧) تفسير القرآن العظيم ١/ ٤٧٥.
(٨) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ٢/ ٣٦.
(٩) تفسير البحر المحيط ٣/ ٢٢٦.
(١٠) أنوار التنزيل ٢/ ١٧١.
(١١) بحر العلوم ١/ ٣١٩.
(١٢) الجامع لأحكام القرآن ٥/ ١٢٩.
(١٣) مدارك التنزيل ١/ ٢١٦.
(١٤) أحكام القرآن للجصاص ٣/ ٩٧.
(١٥) تفسير السمعاني ١/ ٤١٥.
(١٦) روح المعاني ٥/ ٥.
(١٧) أضواء البيان ١/ ٢٣٦.
(١٨) تيسير الكريم الرحمٰن ١/ ١٧٤.

ومن القراءات ما يكون المعنى فيها متفقاً من وجه متبايناً من وجه آخر، وهي كلها حق يجب الإيمان بها، واتباع ما تضمنته من المعنى، فإذا أمكن القول بمقتضى القراءات جميعاً فهو أولى من اختلافها، ونجد مثال ذلك في تفسير الرازي عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ ۚ إِنَّمَآ أَمْرُهُمْ إِلَى ٱللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴿١٥٩﴾﴾ [الأنعام: ١٥٩].

□ **قال الرازي:** قرأ حمزة والكسائي[(١)]: (فارقوا) بالألف، والباقون: (ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟) ومعنى القراءتين عند التحقيق واحد؛ لأن الذي فرق دينه بمعنى أنه أقر ببعض وأنكر بعضاً فقد فارقه في الحقيقة، وفي الآية أقوال:

القول الأول: المراد سائر الملل. قال ابن عباس: يريد المشركين، بعضهم يعبدون الملائكة ويزعمون أنهم بنات الله، وبعضهم يعبدون الأصنام ويقولون: هؤلاء شفعاؤنا عند الله، فهذا معنى فرقوا دينهم، وكانوا شيعاً؛ أي: فرقاً وأحزاباً في الضلالة، وقال مجاهد وقتادة: هم اليهود والنصارى، وذلك لأن النصارى تفرقوا فرقاً وكفر بعضهم بعضاً وكذلك اليهود وهم أهل كتاب واحد واليهود تكفر النصارى.

والقول الثاني: أن المراد من الآية أخذوا ببعض وتركوا بعضاً كما قال تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَـٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ﴾ [البقرة: ٨٥]، وقال أيضاً: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا۟ بَيْنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ﴾ [النساء: ١٥٠].

والقول الثالث: قال مجاهد: إن الذين فرقوا دينهم من هذه الأمة هم أهل البدع والشبهات.

□ **قال الرازي:** واعلم أن المراد من الآية الحث على أن تكون كلمة المسلمين واحدة وأن لا يتفرقوا في الدين ولا يبتدعوا البدع[(٢)].

فالقول الأول على قراءة: (ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟) من التفريق، المراد سائر الملل

---

(١) السبعة في القراءات، ص٢٧٤ (مرجع سابق).

(٢) مفاتيح الغيب ١٤/٧، ٨.

من المشركين بعضهم يعبدون الملائكة، وبعضهم يعبدون الأصنام فهذا معنى فرقوا دينهم، أو من اليهود والنصارى، وذلك لأن النصارى تفرقوا فرقاً وكفر بعضهم بعضاً وكذلك اليهود وهم أهل كتاب واحد واليهود تكفر النصارى.

والقول الثاني على قراءة: (فارقوا) بالألف، من المفارقة؛ لأن من آمن بالبعض وكفر بالبعض فقد ترك الدين القيم[١].

وأمكن القول بمقتضى القراءات جميعاً، كما ذكر الرازي[٢] بأن المراد من الآية الحث على أن تكون كلمة المسلمين واحدة وأن لا يتفرقوا في الدين[٣]، ولا يبتدعوا البدع[٤]، وهذا القول أولى؛ لأن الأصل توافق القراءات.

وهذه الأقوال على وجه التباين لمعنى القراءات، أما وجه الاتفاق فكما بين الرازي[٥] إن الذي فرق دينه بمعنى أنه أقر ببعض وأنكر بعضاً (فرّقوا) فقد (فارقوا) فارقه في الحقيقة.

تبين مما سبق في هذا المبحث أن الرازي يرجح بمضمون هذه القاعدة، وقد تتعاضد مع غيرها من القواعد فيذكرها، ونجد أثر عقيدة الرازي في ترجيحاته في ضوء هذه القاعدة حين يردّ على من استعملها في غير موضعها وقد يُغفل الرازي ما ترجحه هذه القاعدة، وظهر أثرها عند الرازي في الأحاكم الفقهية، ولا يصح عنده الاحتجاج بالقراءة الشاذة، وحيث إن الأصل توافق القراءات في المعنى إلا أن الرازي قد يخرج عنه لاعتبارات أخرى.

---

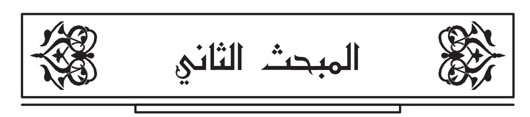
(١) انظر: في توجيه المعنى بناء على اختلاف القراءات: المستنير ١/ ٢٢٠ (مرجع سابق).

(٢) مفاتيح الغيب ١٤/ ٧، ٨.

(٣) على قراءة تشديد الراء.

(٤) على قراءة (فارقوا).

(٥) مفاتيح الغيب ١٤/ ٧.



المبحث الثاني

قاعدة:
القراءات المتواترة حق كلها نصاً ومعنى ولا يُرَدّ شيء منها

التعريف بالقاعدة:

إذا اختلف المفسرون في تفسير آية من كتاب الله تعالى على عدة أقوال بناء على القراءات الواردة فيها، فالقول الذي يَرُد القراءة المتواترة قول مردود؛ لأن القراءة إذا استوفت شروطها وصحت فهي سُنَّة متبعة يلزم قبولها والمصير إليها ولا يرد شيء منها[1]. وكل قراءة وافقت العربية ولو بوجه، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً، وصح سندها، فهي القراءة الصحيحة، التي لا يجوز ردها ولا يحل إنكارها، بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن ووجب على الناس قبولها سواء كانت عن الأئمة السبعة[2]، أم عن

---

(١) انظر: قواعد التفسير للسبت ١/ ٩٤ (مرجع سابق).

(٢) القراء السبعة هم:

١ ـ نافع المدني، نافع بن عبد الرحمٰن بن أبي نعيم الليثي مولاهم أبو رويم المقرئ المدني، مات سنة تسع وستين ومئة؛ معرفة القراء الكبار ١/١٠٧، ١١١ (مرجع سابق)؛ الإتقان في علوم القرآن ١/١٩٨ (مرجع سابق).

٢ ـ ابن كثير المكي، عبد الله بن كثير بن المطلب الإمام أبو معبد مولى عمرو بن علقمة الكناني الداري المكي إمام المكيين في القراءة، مات سنة عشرين ومئة، معرفة القراء الكبار ١/ ٨٦، ٨٨ (مرجع سابق)؛ الإتقان في علوم القرآن ١/ ١٩٨ (مرجع سابق).

٣ ـ أبو عمرو البصري، زبان بن العلاء المازني المقرئ النحوي البصري الإمام مقرئ أهل البصرة اسمه: زبان على الأصح، توفي أبو عمرو سنة أربع وخمسين ومئة، معرفة القراء الكبار ١/ ١٠٠، ١٠٥ (مرجع سابق)؛ الإتقان في علوم القرآن ١/ ١٩٨ (مرجع سابق). =

العشرة[1]، ومتى اختل ركن من هذه الأركان الثلاثة أطلق عليها: ضعيفة أو شاذة أو باطلة، وهذا هو الصحيح عند أئمة التحقيق من السلف والخلف[2].

= ٤ ـ ابن عامر الشامي، اليحصبي إمام أهل الشام في القراءة عبد الله بن يزيد بن تميم بن ربيعة أبو عمران على الأصح، توفي ابن عامر سنة ثماني عشرة ومئة؛ معرفة القراء الكبار ١/٨٢، ٨٦ (مرجع سابق)؛ الإتقان في علوم القرآن ١/١٩٨ (مرجع سابق).

٥ ـ عاصم الكوفي، عاصم بن أبي النجود الأسدي مولاهم الكوفي القارئ الإمام أبو بكر واسم أبيه بهدلة على الصحيح، توفي عاصم في آخر سنة سبع وعشرين ومئة؛ معرفة القراء الكبار ١/٨٨، ٩٣ (مرجع سابق)؛ الإتقان في علوم القرآن ١/١٩٨ (مرجع سابق).

٦ ـ حمزة الكوفي، حمزة بن حبيب بن عمارة بن إسماعيل الإمام أبو عمارة الكوفي مولى آل عكرمة بن ربيع التيمي الزيات. مات حمزة سنة ست وخمسين ومئة؛ معرفة القراء الكبار ١/١١١، ١١٨ (مرجع سابق)؛ الإتقان في علوم القرآن ١/١٩٨ (مرجع سابق).

٧ ـ الكسائي علي بن حمزة الكسائي الإمام أبو الحسن الأسدي مولاهم الكوفي المقرئ النحوي أحد الأعلام توفي سنة تسع وثمانين ومئة؛ معرفة القراء الكبار ١/ ١٢٠، ١٢٨ (مرجع سابق)؛ الإتقان في علوم القرآن ١/١٩٨ (مرجع سابق).

(١) والقراء العشرة هم هؤلاء السبعة وزيادة:

١ ـ أبو جعفر يزيد بن القعقاع، مدني، توفي سنة سبع وعشرين ومئة وقيل: سنة ثمان وعشرين وقيل: سنة اثنتين وثلاثين وقيل: سنة إحدى وثلاثين وقيل: سنة ثلاث وثلاثين؛ معرفة القراء الكبار ١/ ٧٢ (مرجع سابق)؛ مناهل العرفان في علوم القرآن ١/ ٢٨٧.

٢ ـ يعقوب الحضرمي، يعقوب بن إسحاق الحضرمي قارئ أهل البصرة في عصره الإمام أبو محمد يعقوب بن إسحاق بن زيد بن عبد الله بن أبي إسحاق مولى الحضرميين، توفي في ذي الحجة سنة خمس ومئتين؛ معرفة القراء الكبار ١/ ١٥٧، ١٥٨ (مرجع سابق)؛ مناهل العرفان في علوم القرآن ١/ ٢٨٧.

٣ ـ خلف البزار خلف بن هشام بن ثعلب وقيل: ابن طالب بن غراب أبو محمد البغدادي المقرئ البزار توفي في جمادى الآخر سنة تسع وعشرين ومئتين؛ معرفة القراء الكبار ١/٢٠٨، ٢١٠ (مرجع سابق)؛ مناهل العرفان في علوم القرآن ١/ ٢٨٧ (مرجع سابق).

(٢) انظر: البرهان للزركشي ١/ ٣٣١ (مرجع سابق)؛ مناهل العرفان ١/ ٢٨٩؛ نيل الأوطار ٢/ ٢٦٢ (مرجع سابق)؛ إجابة السائل للصنعاني ص٦٨ (مرجع سابق)؛ =

وقال السيوطي: وهو مذهب السلف الذي لا يعرف عن أحد منهم خلافه[1].

فالقراءة سنة مروية عن النبي ﷺ، ولا تكون القراءة بغير ما روي عنه[2]، وإذا تواترت القراءة فلا يحتاج إلى الركنين الأخيرين، ويغني التواتر عنهما[3]، ولذلك لا يجوز الحكم على القراءة صحة وضعفاً من خلال قواعد اللغة أو النحو، وإنما الحكم على القراءة بالصحة والضعف يرجع في أساسه إلى الرواية وصحة النقل، فإذا ثبتت القراءة وصح نقلها وجب اتباعها؛ لأنها سنة لا بد من التزامها والمصير إليها ولو خالفت الأقيسة اللغوية والقواعد النحوية[4].

وقال الرازي: جواز القراءات يتبع النزول لا القياس[5]، وقال: وليس كل ما له وجه في الإعراب جازت القراءة به[6].

ونقل الرازي عن الزجاج قوله في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالُوا۟ ٱللَّهُمَّ إِن كَانَ هَـٰذَا هُوَ ٱلْحَقَّ مِنْ عِندِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ أَوِ ٱئْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣٢﴾﴾ [الأنفال: ٣٢] القراءة بنصب (الحَقّ) على خبر كَانَ ودخلت (هُوَ) للفصل ولا موضع لها، وهي بمنزلة (ما) المؤكدة ودخلت ليعلم أن قوله: (الحَقّ) ليس بصفة لـ (هذا) وأنه خبر، قال: ويجوز (هو الحقُ) رفعاً، ولا أعلم أحداً قرأ بها، ولا خلاف بين النحويين في إجازتها ولكن القراءة سنة[7].

ومما يدل على عدم اعتداد الرازي بالقياس وحده في إثبات القراءة

= الكليات ص٧٠٣ (مرجع سابق)؛ أبجد العلوم ٢/ ٥٠٨ (مرجع سابق).

(١) الإتقان ١/ ٢٠٣ (مرجع سابق).

(٢) البرهان للزركشي ١/ ٣٢٢ (مرجع سابق).

(٣) النشر ١/ ١٣؛ الإتقان ١/ ٢٠٦ (مرجع سابق).

(٤) مدرسة التفسير في الأندلس ص٣٢٠ للمشني، ط: الرسالة الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

(٥) مفاتيح الغيب ٣٢/ ١٨١.

(٦) مفاتيح الغيب ٩/ ٧٧.

(٧) مفاتيح الغيب ١٥/ ١٢٦.

قوله: كيف القراءة في لفظ: (البرية)؟ ـ في قوله تعالى ـ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ فِى نَارِ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ شَرُّ ٱلْبَرِيَّةِ ﴿٦﴾ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ خَيْرُ ٱلْبَرِيَّةِ ﴿٧﴾﴾ [البينة: ٦ ـ ٧].

الجواب: قرأ نافع: (البريئة) بالهمز، وقرأ الباقون بغير همز[(١)]، وهو من برأ الله الخلق، والقياس فيها الهمز إلا أنه ترك همزه كالنبي والذرية والخابية، والهمزة فيه كالرد إلى الأصل المتروك في الاستعمال، كما أن من همز النبي كان كذلك وترك الهمز فيه أجود وإن كان الهمز هو الأصل؛ لأن ذلك صار كالشيء المرفوض المتروك[(٢)].

وكذلك قوله في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَإِنِ ٱمْرَأَةٌ خَافَتْ مِنۢ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا ۚ وَٱلصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ [النساء: ١٢٨].

□ **قال الرازي**: وانتصب صلحاً في هذه القراءة على المصدر، وكان الأصل أن يقال تصالحا، ولكنه ورد في قوله: ﴿وَٱللَّهُ أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ نَبَاتًا ﴿١٧﴾﴾ [نوح: ١٧]، وقوله: ﴿وَٱذْكُرِ ٱسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا ﴿٨﴾﴾ [المزمل: ٨][(٣)].

ويؤيد هذا ما نقله السيوطي عن أبي عمرو الداني حيث يقول:

قال الداني: وأئمة القراء لا تعمل في شيء من حروف القرآن على الأفشى في اللغة والأقيس في العربية بل على الأثبت في الأثر والأصح في النقل، وإذا ثبتت الرواية لم يردها قياس عربية، ولا فشو لغة؛ لأن القراءة سنة متبعة يلزم قبولها والمصير إليها.

وقال السيوطي: قلت: أخرج سعيد بن منصور في سننه عن زيد بن ثابت قال: القراءة سنة متبعة[(٤)].

---

(١) السبعة في القراءات ص٦٩٣ (مرجع سابق).

(٢) مفاتيح الغيب ٣٢/٤٨.

(٣) مفاتيح الغيب ١١/٥٣.

(٤) الإتقان ١/٢٠٤ (مرجع سابق)؛ والأثر أخرجه الخطيب البغدادي في الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع ٢/١٩٦، دار النشر: مكتبة المعارف ـ الرياض، ١٤٠٣هـ، تحقيق: د. محمود الطحان.

وقال البيهقي: وإنما أراد ـ والله أعلم ـ أن اتباع من قبلنا في الحروف وفي القراءات سنة متبعة لا يجوز مخالفة المصحف الذي هو إمام، ولا مخالفة القراءات التي هي مشهورة وإن كان غير ذلك سائغاً في اللغة أو أظهر منها[(١)].

ويكفي خبر التواتر فهو ـ كما قال الرازي ـ يفيد العلم الضروري، والعلم الضروري جار مجرى الرؤية في القوة والجلاء والبعد عن الشبهة[(٢)]، والطعن في التواتر يوجب الطعن في نبوّة جميع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام[(٣)].

ولكن نجد أحياناً إغفال الرازي للتواتر، وتعليقه ما كان ثابتاً من القراءات بالتواتر على صحته من الناحية اللغوية، وهذا خطأ منه فالقراءة الثابتة المتواترة حق كلها نصاً ومعنى، ولا تتوقف على صحتها لغوياً، كما في الموضع التالي عند قوله تعالى: ﴿وَلَئِن قُتِلْتُمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَوْ مُتُّمْ لَمَغْفِرَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَحْمَةٌ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴿١٥٧﴾﴾ [آل عمران: ١٥٧].

□ **قال الرازي:** قرأ نافع وحمزة والكسائي: (مِتم) بكسر الميم، والباقون بضم الميم[(٤)]، والأولون أخذوه من مات يَمَات مِت، مثل: هاب يهاب هبت، وخاف يخاف خفت، وروى المبرد هذه اللغة فإن صح فقد صحت هذه القراءة، وأما قراءة الجمهور فهو مأخوذ من مات يموت مُت مثل قال يقول قلت[(٥)].

ولم أجد من المفسرين من علق صحة هذه القراءة المتواترة على ثبوتها

---

(١) سنن، البيهقي الكبرى ٢/ ٣٨٥ (مرجع سابق)؛ معرفة السنن الآثار للبيهقي ٢/ ٢٠٩، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ لبنان، بيروت، تحقيق: سيد كسروي حسن.

(٢) مفاتيح الغيب ٣١/ ١٥١.

(٣) مفاتيح الغيب ١١/ ٧٩.

(٤) إتحاف فضلاء البشر ص٢٣٠ (مرجع سابق)؛ إملاء ما من به الرحمٰن ص١٥٥ (مرجع سابق)؛ السبعة لابن مجاهد ص٢١٨ (مرجع سابق)؛ حجة القراءات ص١٧٩ (مرجع سابق).

(٥) مفاتيح الغيب ٩/ ٤٧.

من الناحية اللغوية غير الرازي، فمن المفسرين من لم يعرض للقراءة الواردة؛ كالطبري[1]، والزمخشري[2]، وأبي السعود[3]، والثعالبي[4]، وابن كثير[5]، والسمعاني[6]، والشنقيطي[7]، والسعدي[8].

ومنهم من عرض للقراءة المتواترة (بالكسر) وسكت عنها فلم يعلق قبولها على ما علقه الرازي من ثبوتها لغة؛ كالبغوي[9]، والبيضاوي[10]، والسمرقندي[11]، والنسفي[12]، والثعلبي[13]، وابن الجوزي[14]، والألوسي[15].

ومنهم: من نقل التوجيه بقراءة الكسر وأنها لغة الحجاز؛ كأبي حيان[16].

ويُغفل الرازي مضمون هذه القاعدة حين يردُّ القراءة المتواترة زعماً منه أنها أخذت من رسم المصحف فقط، كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿كَذَّبَ أَصْحَٰبُ لْـَٔيْكَةِ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٧٦﴾﴾ [الشعراء: ١٧٦].

□ **قال الرازي:** قرئ: ﴿كَذَّبَ أَصْحَٰبُ لْـَٔيْكَةِ﴾ بالهمزة وبتخفيفها، وبالجر

(١) جامع البيان ٤/ ١٤٩ (مرجع سابق).
(٢) الكشاف ١/ ٤٥٩ (مرجع سابق).
(٣) إرشاد العقل السليم ٢/ ١٠٤ (مرجع سابق).
(٤) الجواهر الحسان ١/ ٣٢٧ (مرجع سابق).
(٥) تفسير القرآن العظيم ١/ ٤٢٢ (مرجع سابق).
(٦) تفسير السمعاني ١/ ٣٧٣ (مرجع سابق).
(٧) أضواء البيان ١/ ٢١٤ (مرجع سابق).
(٨) تيسير الكريم الرحمٰن ١/ ١٥٤ (مرجع سابق).
(٩) معالم التنزيل ١/ ٣٦٥ (مرجع سابق).
(١٠) أنوار التنزيل ٢/ ١٠٧ (مرجع سابق).
(١١) بحر العلوم ١/ ٢٨٥ (مرجع سابق).
(١٢) مدارك التنزيل ١/ ١٨٧ (مرجع سابق).
(١٣) الكشف والبيان ٣/ ١٨٩ (مرجع سابق).
(١٤) زاد المسير ١/ ٤٨٤ (مرجع سابق).
(١٥) روح المعاني ٤/ ١٠٥ (مرجع سابق).
(١٦) تفسير البحر المحيط ٣/ ١٠٢ (مرجع سابق).

على الإضافة، وهو الوجه، ومن قرأ بالنصب وزعم أن ليكة بوزن ليلة، اسم بلد يعرف، فتوهم قاد إليه خط المصحف، حيث وجدت مكتوبة في هذه السورة وفي سورة ص[1] بغير ألف، لكن قد كتبت في سائر القرآن على الأصل[2]، والقصة واحدة على أن ليكة اسم لا يعرف[3].

في الموضع السابق اختلف القراء في قوله تعالى: (كذب أصحاب الأيكة) فقرأ ابن كثير ونافع وابن عامر: (أصحاب ليكة) هاهنا، وفي سورة (ص: ١٣)، بغير همز، والهاء مفتوحة، ولا ألف، وقرأ عاصم وحمزة والكسائي وأبو عمرو: (أصحب الأيكةِ) فيهما بالهمز والألف وكسر الهاء[4]، وقد وَهَّمَ الرازي قراءة ابن كثير ونافع وابن عامر، بزعمه أنه توهم قاد إليه خط المصحف، وهذا أمر لا يصح لثبوت القراءة بالتواتر.

وقال أبو حيان: وقد طعن في هذه القراءة المبرد[5]، وابن قتيبة[6]، والزجاج وأبو عليّ الفارسي[7]، وتبعهم الزمخشري، ووهموا القراء... وهذه

---

(١) قوله تعالى: ﴿وَثَمُودُ وَقَوْمُ لُوطٍ وَأَصْحَٰبُ لْـَٔيْكَةِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلْأَحْزَابُ ﴿١٣﴾﴾ [ص: ١٣].

(٢) قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ أَصْحَٰبُ ٱلْأَيْكَةِ لَظَٰلِمِينَ ﴿٧٨﴾﴾ [الحجر: ٧٨]، ﴿وَأَصْحَٰبُ ٱلْأَيْكَةِ وَقَوْمُ تُبَّعٍ ۚ كُلٌّ كَذَّبَ ٱلرُّسُلَ فَحَقَّ وَعِيدِ ﴿١٤﴾﴾ [ق: ١٤].

(٣) مفاتيح الغيب ٢٤/ ١٤٠، وهو في الأصل منقول من كلام الزمخشري في الكشاف ٣/ ٣٣٦، ٣٣٧ (مرجع سابق).

(٤) السبعة في القراءات ص٤٧٣ (مرجع سابق).

(٥) محمد بن يزيد الأزدي البصري أبو العباس النحوي اللغوي الأديب ولد بالبصرة سنة عشرة ومائتين وكان إمام العربية ببغداد وإنما لقب بالمبرد؛ لأنه لما صنف المازني كتاب الألف واللام سأله عن دقيقه وعويصه فأجابه بأحسن جواب فقال له المازني، قم فأنت المبرد بكسر الراء؛ أي: المثبت للحق فحرفه الكوفيون وفتحوا الراء مات أبو العباس المبرد في شوال، وقيل: في ذي القعدة سنة خمس وثمانين ومائتين في خلافة المعتضد؛ معجم الأدباء ٥/ ٤٧٩ (مرجع سابق).

(٦) أبو العباس محمد بن الحسن بن قتيبة بن زيادة بن الطفيل العسقلاني من عسقلان الشام، وتوفي بعد سنة عشر وثلاثمائة؛ الأنساب ٤/ ١٩٢ (مرجع سابق).

(٧) الحسن بن أحمد بن عبد الغفار بن سليمان الفارسي أبو علي الفارسي المشهور، المعروف تصنيفه في علم العربية، كان كثير من تلامذته يقول هو فوق المبرد، مات ببغداد سنة سبع وسبعين وثلاثمائة معجم الأدباء ٢/ ٤١٣، دار النشر: دار الكتب =

نزغة اعتزالية يعتقدون أن بعض القراءة بالرأي لا بالرواية، وهذه قراءة متواترة لا يمكن الطعن فيها ويقرب إنكارها من الردّة والعياذ بالله، أما نافع فقرأ على سبعين من التابعين وهم عرب فصحاء، ثم قراءة أهل المدينة قاطبة، وأما ابن كثير فقرأ على سادة التابعين ممن كان بمكة كمجاهد وغيره، وقد قرأ عليه إمام البصرة أبو عمرو بن العلاء وسأله بعض العلماء أقرأت على ابن كثير، قال: نعم ختمت على ابن كثير بعدما ختمت على مجاهد وكان ابن كثير أعلم من مجاهد باللغة، قال أبو عمرو: ولم يكن بين القراءتين كبير؛ يعني: خلافاً، وأما ابن عامر فهو إمام أهل الشام وهو عربي قح قد سبق اللحن أخذ عن عثمان وعن أبي الدرداء وغيرهما فهذه أمصار ثلاثة اجتمعت على هذه القراءة الحرمان مكة والمدينة والشام(١).

وقال الدمياطي: وقد أنكر جماعة وتبعهم الزمخشري على وجه ليكة وتجرؤوا على قرائها، زعماً منهم أنهم إنما أخذوها من خط المصاحف، دون أفواه الرجال، وكيف يظن ذلك بمثل أسن القراءء وأعلاهم إسناداً والأخذ للقرآن عن جملة من الصحابة... فما هذا إلا تجرؤ عظيم وقد أطبق أئمة أهل الأداء أن القراء إنما يتبعون ما ثبت في النقل والرواية فنسأل الله حسن الظن بأئمة الهدى خصوصاً وغيرهم عموماً(٢).

ويظهر أحياناً أثر هذه القاعدة عند الرازي في تفسيره حين يرد على من طعن في قراءة متواترة وذلك عند قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾﴾ [النساء: ١] حيث اختلف القراء والمفسرون في قراءة وتفسير لفظ: (والأرحام) فقرأ حمزة: (والأرحامِ) بالجر، وقرأ الباقون من السبعة (والأرحامَ) بالنصب(٣).

= العلمية ـ بيروت، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م، الطبعة الأولى.

(١) البحر المحيط لأبي حيان ٧/٣٦ (مرجع سابق).

(٢) إتحاف فضلاء البشر ص٤٢٣ (مرجع سابق).

(٣) السبعة في القراءات ص٢٢٦ (مرجع سابق).

والمعنى على قراءة الجر: أنه يتساءل بالأرحام، كما يقول الرجل: أسألك بالله وبالرحم.

وعلى قراءة النصب: واتقوا الأرحام أن تقطعوها[١].

□ **قال الرازي:** قرأ حمزة وحده: (وَالأَرْحَام) بجر الميم، قال القفال[٢] رَحِمَهُ اللَّهُ: وقد رويت هذه القراءة عن غير القراء السبعة عن مجاهد وغيره.

وأما الباقون من القراء فكلهم قرؤوا بنصب الميم.

وقال صاحب «الكشاف»: قرئ: (وَالأَرْحَامَ) بالحركات الثلاث.

أما قراءة حمزة فقد ذهب الأكثرون من النحويين إلى أنها فاسدة قالوا: لأن هذا يقتضي عطف المظهر على المضمر المجرور وذلك غير جائز واحتجوا على عدم جوازه بوجوه:

أولها: المضمر المجرور بمنزلة الحرف فوجب أن لا يجوز عطف المظهر عليه، إنما قلنا: المضمر المجرور بمنزلة الحرف لوجوه: **الأول**: أنه لا ينفصل البتة كما أن التنوين لا ينفصل وذلك أن الهاء والكاف في قوله: به، وبك، لا ترى واحداً منفصلاً عن الجار ألبتة فصار كالتنوين، **الثاني**: أنهم يحذفون الياء من المنادى المضاف في الاختيار كحذفهم التنوين من المفرد، وذلك كقولهم: يا غلام، فكان المضمر المجرور مشابهاً للتنوين من هذا الوجه، فثبت أن المضمر المجرور بمنزلة حرف التنوين، فوجب أن لا يجوز عطف المظهر عليه؛ لأن من شرط العطف حصول المشابهة بين المعطوف والمعطوف عليه، فإذا لم تحصل المشابهة هاهنا وجب أن لا يجوز العطف.

وثانيها: إنهم لم يستحسنوا عطف المظهر على المضمر المرفوع، فلا

---

(١) مفاتيح الغيب ٩/ ١٣٤.

(٢) أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل القفال الشاشي أحد الأئمة في التفسير والحديث والفقه واللغة ولد سنة إحدى وتسعين ومائتين ومات سنة ست وستين وثلاثمائة. الأنساب ٣/ ٣٧٥ (مرجع سابق).

يجوز أن يقال: اذهب وزيد وذهبت وزيد، بل يقولون: اذهب أنت وزيد، وذهبت أنا وزيد، قال تعالى: ﴿فَٱذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَـٰتِلَآ﴾ [المائدة: ٢٤]، مع أن المضمر المرفوع قد ينفصل فإذا لم يجز عطف المظهر على المضمر المجرور مع أنه أقوى من المضمر المجرور، بسبب أنه قد ينفصل فلأن لا يجوز عطف المظهر على المضمر المجرور مع أنه ألبتة لا ينفصل كان أولى.

وثالثها: المعطوف والمعطوف عليه متشاركان، وإنما يجوز عطف الأول على الثاني لو جاز عطف الثاني على الأول، وهاهنا هذا المعنى غير حاصل، وذلك لأنك لا تقول مررت بزيد وبك، فكذلك لا تقول مررت بك وزيد[1].

مما تقدم تبين لنا في تفسير الآية: ﴿وَٱلْأَرْحَامَ﴾ قولان على قراءتين متواترتين رأى الأكثرين من النحاة أن إحدى القراءتين المتواترتين فاسدة، الأمر الذي جعل الرازي يدفع من حاول الاعتداء على قراءة متواترة ثابتة، ويبين أن مرد القراءة المتواترة إلى السماع لا إلى الأقيسة، فقال: واعلم أن هذه الوجوه ليست وجوهاً قوية في دفع الروايات الواردة في اللغات وذلك: لأن حمزة أحد القراء السبعة، والظاهر أنه لم يأت بهذه القراءة من عند نفسه، بل رواها عن رسول الله ﷺ، وذلك يوجب القطع بصحة هذه اللغة، والقياس يتضاءل عند السماع، لا سيما بمثل هذه الأقيسة التي هي أوهن من بيت العنكبوت[2].

ثم وجه الرازي هذه القراءة الثابتة فقال: وأيضاً فلهذه القراءة وجهان:

أحدهما: أنها على تقدير تكرير الجار كأنه قيل: تساءلون به وبالأرحام.

وثانيها: أنه ورد ذلك في الشعر.

□ **قال الرازي:** والعجب من هؤلاء النحاة أنهم يستحسنون إثبات هذه اللغة بهذين البيتين المجهولين ولا يستحسنون إثباتها بقراءة حمزة ومجاهد مع أنهما كانا من أكابر علماء السلف في علم القرآن.

---

(١) مفاتيح الغيب ١٣٣/٩.

(٢) مفاتيح الغيب ١٣٣/٩.

واحتج الزجاج على فساد هذه القراءة من جهة المعنى بقوله ﷺ: «**لا تحلفوا بآبائكم**»[١]، فإذا عطفت الأرحام على المكنى عن اسم الله اقتضى ذلك جواز الحلف بالأرحام.

ويمكن الجواب عنه:

بأن هذا حكاية عن فعل كانوا يفعلونه في الجاهلية؛ لأنهم كانوا يقولون اسألك بالله والرحم، وحكاية هذا الفعل عنهم في الماضي لا تنافي ورود النهي عنه في المستقبل، وأيضاً فالحديث نهي عن الحلف بالآباء قط وهاهنا ليس كذلك بل هو حلف بالله أولاً، ثم يقرن به بعده ذكر الرحم، فهذا لا ينافي مدلول ذلك الحديث، فهذا جملة الكلام في قراءة قوله: (وَالأَرْحَامِ) بالجر[٢].

إن صنيع الرازي وترجيحه صحة المعنى المبني على قراءة متواترة وهي قراءة الخفض، هو مقتضى قاعدة المبحث هنا حيث يحمي حمى القراءات القرآنية ومعانيها التي تدل عليها من طعن بعض المفسرين الذين خالفوا الرازي في موقفه في هذا الموضع من القراءة الثابتة المتواترة كالإمام الطبري قال في قراءة الخفض:

وذلك غير فصيح من الكلام عند العرب؛ لأنها لا تنسق بظاهر على مكني في الخفض إلا في ضرورة شعر، وذلك لضيق الشعر، وأما الكلام فلا شيء يضطر المتكلم إلى اختيار المكروه من المنطق والرديء في الإعراب منه[٣].

ثم قال: والقراءة التي لا نستجيز للقارئ أن يقرأ غيرها في ذلك النصب (واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام) بمعنى: واتقوا الأرحام أن تقطعوها

---

(١) أخرج البخاري في صحيحه (مرجع سابق) في باب: لا تحلفوا بآبائكم ٦/٢٤٤٩ بسنده، عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ أدرك عمر بن الخطاب وهو يسير في ركب يحلف بأبيه فقال: «**ألا إن الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم من كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت**».

(٢) مفاتيح الغيب ٩/١٣٣، ١٣٤.

(٣) جامع البيان ٤/٢٢٦ (مرجع سابق).

لما قد بينا أن العرب لا تعطف بظاهر من الأسماء على مكني في حال الخفض إلا في ضرورة شعر على ما قد وصفت قبل[١].

وكذلك ابن عطية قال في قراءة حمزة بالخفض:

وهذه القراءة عند رؤساء نحويي البصرة لا تجوز؛ لأنه لا يجوز عندهم أن يعطف ظاهر على مضمر مخفوض، . . . وأما سيبويه فهي عنده قبيحة لا تجوز إلا في الشعر.

ثم قال ابن عطية: ويَرُدُّ عندي هذه القراءة من المعنى وجهان:

أحدهما: أن ذكر الأرحام فيما يتساءل به لا معنى له في الحض على تقوى الله ولا فائدة فيه أكثر من الإخبار بأن الأرحام يتساءل بها، وهذا تفرق في معنى الكلام وغض من فصاحته وإنما الفصاحة في أن يكون لذكر الأرحام فائدة مستقلة.

والوجه الثاني: أن في ذكرها على ذلك تقريراً للتساؤل بها، والقسم بحرمتها والحديث الصحيح يرد ذلك في قوله ﷺ: «**من كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت**[٢]»[٣].

وممن وافق الرازي في العمل بمضمون قاعدة: (القراءات المتواترة حق كلها نصاً ومعنى لا يُرَدّ شيء منها) في هذا الموضع: الألوسي، حيث قال: فالتشنيع على هذا الإمام ـ حمزة ـ في غاية الشناعة ونهاية الجسارة والبشاعة وربما يخشى منه الكفر وما ذكر من امتناع العطف على الضمير المجرور هو مذهب البصريين ولسنا متعبدين باتباعهم[٤].

---

(١) المرجع السابق ٤/٢٢٨.

(٢) أخرج البخاري في صحيحه (مرجع سابق) في باب لا تحلفوا بآبائكم ٦/٢٤٤٩ بسنده عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ أدرك عمر بن الخطاب وهو يسير في ركب يحلف بأبيه فقال: «**ألا إن الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم من كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت**».

(٣) المحرر الوجيز ٢/٤ (مرجع سابق).

(٤) روح المعاني ٤/١٨٤ (مرجع سابق).

وكذلك أبو حيان كان موقفه من القراءة الثابتة هنا كالرازي حيث قال في تفسيره:

وما ذهب إليه أهل البصرة وتبعهم فيه الزمخشري وابن عطية من امتناع العطف على الضمير المجرور إلا بإعادة الجار ومن اعتلالهم لذلك، غير صحيح، بل الصحيح مذهب الكوفيين في ذلك وأنه يجوز، وقد أطلنا الاحتجاج في ذلك عند قوله تعالى: ﴿وَكُفْرٌ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ٢١٧]، وذكرنا ثبوت ذلك في لسان العرب نثرها ونظمها.

ثم قال: وأما قول ابن عطية: ويردّ عندي هذه القراءة من المعنى وجهان، فجسارة قبيحة منه لا تليق بحاله ولا بطهارة لسانه إذ عمد إلى قراءة متواترة عن رسول الله ﷺ قرأ بها سلف الأمة واتصلت بأكابر قراء الصحابة الذين تلقوا القرآن من في رسول الله ﷺ بغير واسطة عثمان وعلي وابن مسعود وزيد بن ثابت وأقرأ الصحابة أُبيّ بن كعب، عمدَ إلى ردّها بشيء خطر له في ذهنه، وجسارته هذه لا تليق إلا بالمعتزلة كالزمخشري فإنه كثيراً ما يطعن في نقل القراء وقراءتهم.. ولم يقرأ حمزة حرفاً من كتاب الله إلا بأثر وكان حمزة صالحاً ورعاً ثقة في الحديث.. وأحكم القراءة وله خمس عشرة سنة وأم الناس سنة مائة وعرض عليه القرآن من نظرائه جماعة.. ومن تلاميذه جماعة.. وإنما ذكرت هذا وأطلت فيه لئلا يطلع عمر على كلام الزمخشري، وابن عطية في هذه القراءة فيسيء ظناً بها، وبقارئها فيقارب أن يقع في الكفر بالطعن في ذلك، ولسنا متعبدين بقول نحاة البصرة ولا غيرهم ممن خالفهم، فكم حكم ثبت بنقل الكوفيين من كلام العرب لم ينقله البصريون، وكم حكم ثبت بنقل البصريين لم ينقله الكوفيون، وإنما يعرف ذلك من له استبحار في علم العربية[(١)].

وقال القرطبي: قلت: هذا ما وقفت عليه من القول لعلماء اللسان في منع قراءة والأرحام بالخفض، واختاره ابن عطية، ورده الإمام أبو نصر

---

(١) البحر المحيط لأبي حيان ٣/١٦٩ (مرجع سابق).

عبد الرحيم بن عبد الكريم القشيري واختار العطف، فقال: ومثل هذا الكلام مردود عند أئمة الدين؛ لأن القراءات التي قرأ بها أئمة القراء ثبتت عن النبي ﷺ تواتراً يعرفه أهل الصنعة، وإذا ثبت شيء عن النبي ﷺ فمن رد ذلك فقد رد على النبي ﷺ، واستقبح ما قرأ به، وهذا مقام محذور، ولا يقلد فيه أئمة اللغة والنحو، فإن العربية تتلقى من النبي ﷺ ولا يشك أحد من فصاحته[1].

وقال في «مناهل العرفان»: وأنى يسعهم إنكار قراءة تواترت أو استفاضت عن رسول الله ﷺ إلا نويس لا اعتبار بهم، لا معرفة لهم بالقراءات ولا بالآثار، جمدوا على ما علموا من القياسات، وظنوا أنهم أحاطوا بجميع لغات العرب أفصحها وفصيحها، حتى لو قيل لأحدهم شيء من القرآن على غير النحو الذي أنزل الله يوافق قياساً ظاهراً عنده ولم يقرأ بذلك أحد لقطع له بالصحة، كما أنه لو سئل عن قراءة متواترة لا يعرف لها قياساً لأنكرها ولقطع بشذوذها، حتى إن بعضهم قطع في قوله ﷻ: ﴿مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا﴾ [يوسف: ١١] بأن الإدغام الذي أجمع عليه الصحابة رضي الله عنهم والمسلمون لحن، وأنه لا يجوز عند العرب؛ لأن الفعل الذي هو تأمن مرفوع فلا وجه لسكونه حتى يدغم في النون التي تليه، فانظر يا أخي إلى قلة حياء هؤلاء من الله تعالى يجعلون ما عرفوه من القياس أصلاً والقرآن العظيم فرعاً، حاشا العلماء المتقدى بهم من أئمة اللغة والإعراب من ذلك، بل يجيئون إلى كل حرف مما تقدم ونحوه يبالغون في توجيهه والإنكار على من أنكره، حتى إن إمام اللغة والنحو أبا عبد الله محمد بن مالك قال في منظومته الكافية الشافية في الفصل بين المتضايفين:

وعمدتي قراءة ابن عامر   فكم لها من عاضد وناصر

ولولا خوف الطول وخروج الكتاب عن مقصوده لأوردت ما زعم أن أهل اللغة أنكروه، وذكرت أقوالهم فيها ولكن إن مد الله في الأجل لأضعن

---

(١) الجامع لأحكام القرآن ٥/ ٤ (مرجع سابق).

كتاباً مستقلاً في ذلك، يشفي القلب ويشرح الصدر، أذكر فيه جميع ما أنكره من لا معرفة له بقراءة السبعة والعشرة، ولله در الإمام أبي نصر الشيرازي حيث حكى في تفسيره عند قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ﴾ [النساء: ١]، كلام الزجاجي في تضعيف قراء الخفض، ثم قال: ومثل هذا الكلام مردود عند أئمة الدين؛ لأن القراءات التي قرأ بها أئمة القراء ثبتت عن النبي ﷺ، فمن رد ذلك فقد رد على النبي ﷺ واستقبح ما قرأ به، وهذا مقام محظور لا يقلد فيه أئمة اللغة والنحو ولعلهم أرادوا أنه صحيح فصيح، وإن كان غيره أفصح منه، فإنا لا ندعي أن كل ما في القراءات على أرفع الدرجات من الفصاحة[(١)].

ولا وجه لترك القراءة المتواترة من حيث يشكل المعنى ويلبس؛ لأن ذلك إن جعله المرء مذهباً لزمه أن يغير تلاوة كل الآيات المتشابهات وذلك محظور[(٢)].

وفي المثال السابق كان في القِسْم الذي قيل: إن غير الرازي أكمله وهو ما كان قبل سورة الأنبياء، فهل في القسم الآخر من التفسير اختلف المنهج في العمل بهذه القاعدة؟ نظر في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ ٱلْقَٰدِرُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [المرسلات: ٢٣].

□ **قال الرازي:** (فَقَدَّرْنَا) قرأ نافع وعبد الله بن عامر بالتشديد، وقرأ الباقون بالتخفيف[(٣)]، أما التشديد فالمعنى: إنا قدرنا ذلك تقديراً فنعم المقدرون له نحن، ويتأكد هذا الوجه بقوله تعالى ولأن أيقاع الخلق على هذا التقدير والتحديد نعمة من ﴿مِن نُّطْفَةٍ خَلَقَهُۥ فَقَدَّرَهُۥ ﴿١٩﴾﴾ [عبس: ١٩] المقدر على المخلوق، فحسن ذكره في موضع ذكر المنة والنعمة، ومن طعن في هذه القراءة قال: لو صحت هذه القراءة لوجب أن يقال: فقدرنا فنعم المقدرون،

---

(١) مناهل العرفان ١/٣٠٩ (مرجع سابق).
(٢) مفاتيح الغيب ٤/٧٧.
(٣) إتحاف فضلاء البشر ص٥٦٧ (مرجع سابق)؛ السبعة لابن مجاهد ص٣٦٨ (مرجع سابق)؛ حجة القراءات لابن زنجلة ص٧٤٣ (مرجع سابق).

وأجيب عنه بأن العرب قد تجمع بين اللغتين[1].

ونجد من المفسرين من سبق الرازي بتصويب القراءتين المتواترتين وأنه لا يرد شيء منها، وتوجيه قراءة التشديد؛ كالطبري فقد صوبهما مع إيثاره قراءة التخفيف ووجه قراءة التشديد بأن العرب قد تجمع بين لغتين كما قال تعالى: ﴿فَمَهِّلِ ٱلْكَٰفِرِينَ أَمْهِلْهُمْ رُوَيْدًۢا ﴿١٧﴾﴾ [الطارق: ١٧]، فجمع بين التشديد والتخفيف.

ومن المفسرين من عرض لهذه الآية دون ذكر للقراءات الواردة فيها؛ كأبي حيان[2]، والثعلبي[3]، وابن كثير[4]، وابن الجوزي[5]، والشنقيطي[6]، والسعدي[7]، ويرجح الزمخشري معنى قوله تعالى: ﴿فَنِعْمَ ٱلْقَٰدِرُونَ﴾ بأنه: فنعم المقدّرون له نحن، ويستدل على صحة هذا المعنى بقراءة من قرأ: (فقدّرنا) بالتشديد.

وكذلك كما قال الرازي في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُولُ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتُ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱنظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ قِيلَ ٱرْجِعُوا۟ وَرَآءَكُمْ فَٱلْتَمِسُوا۟ نُورًا فَضُرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ لَّهُۥ بَابٌۢ بَاطِنُهُۥ فِيهِ ٱلرَّحْمَةُ وَظَٰهِرُهُۥ مِن قِبَلِهِ ٱلْعَذَابُ ﴿١٣﴾﴾ [الحديد: ١٣].

□ **قال الرازي:** قرأ حمزة وحده: (أنظِرونا) مكسورة الظاء (بقطع الألف)، والباقون: (انظُرُونَا) (موصولة الألف مضمومة الظاء)[8]... وأما قراءة (أنظِرونا) مكسورة الظاء فهي من النَظْرة والإمهال، ومنه قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ

(١) مفاتيح الغيب ٣٠/ ٢٣٩، ٢٤٠.

(٢) تفسير البحر المحيط ٨/ ٤٠٠ (مرجع سابق).

(٣) الكشف والبيان ١٠/ ١١١ (مرجع سابق).

(٤) تفسير القرآن العظيم ٤/ ٤٦١ (مرجع سابق).

(٥) زاد المسير ٨/ ٤٤٤ (مرجع سابق).

(٦) أضواء البيان ٨/ ٤٠٢ (مرجع سابق).

(٧) تيسير الكريم الرحمٰن ١/ ٩٠٤ (مرجع سابق).

(٨) إتحاف فضلاء البصر ص٥٣٣ (مرجع سابق)؛ حجة القراءات لابن زنجلة ص٦٩٩، ٧٠٠٠ (مرجع سابق)؛ السبعة في القراءات ص٦٢٥، ٦٢٦ (مرجع سابق)؛ الحجة في القراءات السبع لابن خالويه ٣٤٢ (مرجع سابق).

﴿فَأَنظِرْنِيٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ٣٦﴾ [الحجر: ٣٦]، وأمر رسول الله ﷺ بإنظار المعسر[١]، والمعنى أنه جعل اتئادهم في المشي إلى أن يلحقوا بهم إنظاراً لهم.

واعلم أن أبا عبيدة والأخفش كانا يطعنان في صحة هذه القراءة وقد ظهر الآن وجه صحتها[٢].

ولم أجد من المفسرين من ذكر أن أبا عبيدة والأخفش كانا يطعنان في صحة قراءة حمزة هنا بالكسر، غير ما أورده الرازي هنا عنهما[٣].

في هذا الموضع تعقب الرازي من طعن في القراءة المتواترة الثابتة، وأجاب عنها في تفسيره، فكان الموقف واحد، والمنهج لم يختلف ـ في إثبات القراءة المتواترة وأنها حق ولا يمكن ردها ـ ما كان قبل سورة الأنبياء وما كان بعدها.

وينص الرازي على مضمون هذه القاعدة حين يقول: القراءة المشهورة المتواترة، ولا يمكن دفعها وإلا لكان ذلك قدحاً فيما ثبت بالتواتر[٤].

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (مرجع سابق)؛ باب فضل إنظار المعسر ٣/ ١١٩٤ بسنده عن ربعي بن حراش أن حذيفة حدثهم قال: قال رسول الله ﷺ: «**تلقت الملائكة روح رجل ممن كان قبلكم فقالوا: أعملت من الخير شيئاً قال: لا. قالوا: تذكر. قال: كنت أداين الناس فآمر فتياني أن ينظروا المعسر ويتجوزوا عن الموصل. قال: قال الله ﷻ: تجوزوا عنه**».

(٢) مفاتيح الغيب ٢٩/ ١٩٥.

(٣) انظر على سبيل المثال: أضواء البيان ٧/ ٥٤٦ (مرجع سابق)؛ التسهيل لعلوم التنزيل ٤/ ٩٧ (مرجع سابق)؛ الكشاف ٤/ ٤٧٣ (مرجع سابق)؛ تفسير ابن كثير ٤/ ٣٠٩ (مرجع سابق)؛ تفسير البغوي ٤/ ٢٩٥ (مرجع سابق)؛ تفسير الثعالبي ٤/ ٢٦٤ (مرجع سابق)؛ تفسير السعيد ص٨٣٩ (مرجع سابق)؛ تفسير السمرقندي ٣/ ٣٨٣ (مرجع سابق)؛ تفسير السمعاني ٥/ ٣٦٩ (مرجع سابق)؛ جامع البيان ٢٧/ ٢٢٤ (مرجع سابق)؛ تفسير القرطبي ١٧/ ٢٤٥ (مرجع سابق)؛ روح المعاني ٢٧/ ١٧٦ (مرجع سابق)؛ زاد المسير ٨/ ١٦٥ (مرجع سابق)؛ الكشف والبيان ٩/ ٢٣٧ (مرجع سابق)؛ إبراز المعاني من حرز الأماني ٢/ ٦٩٨ (مرجع سابق)؛ حجة القراءات ص٦٩٩ (مرجع سابق).

(٤) مفاتيح الغيب ٣٠/ ١٩٠.

ومن المواضع التي رجح الرازي فيها بمضمون هذه القاعدة، ما جاء في رده على من ترك القراءة المتواترة المشهورة في قوله تعالى: ﴿إِنْ هَٰذَانِ لَسَٰحِرَٰنِ﴾ [طه: ٦٣].

▫ **قال الرازي:** القراءة المشهورة: (إنْ هَذان لَسَاحِران) ومنهم من ترك هذه القراءة[١]. . . ثم قال:

وأما الطعن في القراءة المشهورة فهو أسوأ مما تقدم من وجوه:

أحدها: أنه لما كان نقل هذه القراءة في الشهرة كنقل جميع القرآن، فلو حكمنا ببطلانها جاز مثله في جميع القرآن، وذلك يفضي إلى القدح في التواتر، وإلى القدح في كل القرآن وأنه باطل. . .

وثانيها: أن المسلمين أجمعوا على أن ما بين الدفتين كلام الله تعالى، وكلام الله تعالى لا يجوز أن يكون لحناً وغلطاً. .

وثالثها: أن الصحابة هم الأئمة والقدوة، فلو وجدوا في المصحف لحناً لما فوضوا إصلاحه إلى غيرهم من بعدهم، مع تحذيرهم من الابتداع وترغيبهم في الاتباع، حتى قال بعضهم[٢]: اتبعوا ولا تبتدعوا فقد كفيتم، فثبت أنه لا بد من تصحيح القراءة المشهورة[٣].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: فتبين أن الذين قالوا: إن مقتضى العربية أن يقال: (إن هذين) ليس معهم بذلك نقل عن اللغة المعروفة في القرآن التي نزل بها القرآن[٤].

مما سبق تبين من صنيع الرازي أنه عمر بمضمون قاعدة المبحث هنا من

---

(١) إتحاف فضلاء البشر ص٣٨٤ (مرجع سابق).

(٢) عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، حكاية المناظرة في القرآن مع بعض أهل البدعة، تأليف: عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي أبو محمد، دار النشر: مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٠٩هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: عبد الله يوسف الجديع، السبعة في القراءات ص٤٦ (مرجع سابق).

(٣) مفاتيح الغيب ٢٢/ ٦٥.

(٤) الفتاوى ١٥/ ٢٥٩ (مرجع سابق).

عدم رد القراءة المتواترة وإثبات معناها، ولم أجد من المفسرين من رد هذه القراءة المتواترة المشهورة ـ إلا ما روي عن أبي عمرو ـ إنما أجابوا على ما استشكل من وجهها في العربية، وقد توسع النحاة في الجواب[1].

وجاء في تفسير الرازي لقول الله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَٰدِهِمْ شُرَكَآؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُواْ عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴿١٣٧﴾﴾ [الأنعام: ١٣٧].

□ **قال الرازي:** ورد فيها قراءتان: (وكذلك زُيِّن لكثير من المشركين قتلُ أولادَهم شركائِهم) وهي قراءة ابن عامر: (وكذلك زين) بضم الزاي وكسر الياء، (قتل) برفع اللام (أولادهم) بنصب الدال، (شركائهم) بخفض الهمزة.

والباقون بفتح الزاي ونصب اللام وخفض الدال ورفع الهمزة[2].

ويختلف المعنى بناء على اختلاف القراءة:

فالشركاء على قراءة ابن عامر هم الذين يتأولون وأد بنات الغير فهم القاتلون، وعلى قراءة الباقين أنهم المزينون لا القاتلون[3].

---

(١) انظر: التسهيل لعلوم التنزيل ٣/ ١٥ (مرجع سابق)؛ الكشاف ٣/ ٧٤ (مرجع سابق)؛ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ٤/ ٥٠ (مرجع سابق)؛ تفسير أبو السعود ٦/ ٢٥ (مرجع سابق)؛ تفسير ابن كثير ٣/ ١٥٨ (مرجع سابق)؛ تفسير البغوي ٣/ ٢٢٢ (مرجع سابق)؛ تفسير البيضاوي ٤/ ٥٨ (مرجع سابق)؛ تفسير الثعالبي ٣/ ٣٢ (مرجع سابق)؛ تفسير السعدي ١/ ٥٠٨ (مرجع سابق)؛ تفسير السمرقندي ٢/ ٤٠٣ (مرجع سابق)؛ تفسير السمعاني ٣/ ٣٣٧ (مرجع سابق)؛ تفسير الطبري ١٦/ ١٨٢ (مرجع سابق)؛ تفسير القرطبي ١١/ ٢١٦ (مرجع سابق)؛ تفسير النسفي ٣/ ٥٩ (مرجع سابق)؛ روح المعاني ١٦/ ٢٢١ (مرجع سابق)؛ زاد المسير ٥/ ٢٩٧ (مرجع سابق)؛ فتح القدير ٣/ ٣٧ (مرجع سابق)؛ الفتاوى ١٥/ ٢٤٨ (مرجع سابق)؛ تفسير البحر المحيط ٦/ ٢٣ (مرجع سابق)؛ تفسير الثعلبي ٦/ ٢٥ (مرجع سابق)؛ الإتقان في علوم القرآن ١/ ٥٤٠ (مرجع سابق)؛ إبراز المعاني من حرز الأماني ٢/ ٥٩٠ (مرجع سابق)؛ إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر ص٣٨٤ (مرجع سابق)؛ السبعة في القراءات ص٤١٩ (مرجع سابق)؛ حجة القراءات ص٤٥٤ (مرجع سابق).

(٢) التيسير في القراءات السبع ص١٠٧ (مرجع سابق).

(٣) المحرر الوجيز ٢/ ٣٥٠ (مرجع سابق).

في ضوء قاعدة المبحث هنا لا نستطيع رد معنى قراءة ثابتة متواترة سبعية تلقتها الأمة بالقبول، فعند تنازع العلماء في إثبات أو في رد معنى هذه القراءة، نثبت في ضوء قاعدة الترجيح هنا معنى القراءة المتواترة والتي قرأ بها ابن عامر.

ونجد الرازي في هذا الموضع قد أغفل العمل بمضمون هذه القاعدة، حيث ضعّف قراءة ابن عامر وهي متواترة، وبيَّن كراهتها في الشعر فكيف بالقرآن الكريم، وذلك حين قال في تفسيره:

قرأ ابن عامر وحده (زُيّنَ) بضم الزاي وكسر الياء، وبضم اللام من (قَتَلُ) و(أولادهم) بنصب الدال، (شُرَكَائِهِمْ) بالخفض.

والباقون (زيّنَ) بفتح الزاي والياء، (قَتَلَ) بفتح اللام، (أَوْلَادِهُمْ) بالجر (شُرَكَاؤُهُمْ) بالرفع.

أما وجه قراءة ابن عامر فالتقدير زين لكثير من المشركين قتل شركائهم أولادهم إلا أنه فصل بين المضاف والمضاف إليه بالمفعول به وهو الأولاد وهو مكروه في الشعر كما في قوله: فزججتها بمزجة زج القلوص أبي مزاده وإذا كان مستكرهاً في الشعر فكيف في القرآن الذي هو معجز في الفصاحة؟

قالوا: والذي حمل ابن عامر على هذه القراءة أنه رأى في بعض المصاحف شُرَكَائِهِمْ مكتوباً بالياء، ولو قرأ بجر الأولاد والشركاء لأجل أن الأولاد شركاؤهم في أموالهم لوجد في ذلك مندوحة عن هذا الارتكاب[1].

وقال الرازي في موضع آخر في قراءة ابن عامر، وهو فيما نقله عن الزمخشري:

وقرئ: ﴿مُخْلِفَ وَعْدِهِۦ رُسُلَهُۥٓ﴾ [إبراهيم: ٤٧][2] (وعدَه رسلِه) بجر الرسل ونصب الوعد، والتقدير مخلف رسله وعده، وهذه القراءة في الضعف كمن قرأ: (قتلُ أولادَهم شركائِهم)[3].

---

(١) مفاتيح الغيب ١٣/ ١٦٩.

(٢) قرئ شاذاً، انظر: إتحاف فضلاء البشر ص٢٧٤ (مرجع سابق).

(٣) مفاتيح الغيب ١٩/ ١١٥.

ومـمـن أغـفـل الـعـمـل بـمـضـمـون هـذه الـقـاعـدة في هـذا الـمـوضـع مـن المفسرين:

الطبري حيث قال في قراءة ابن عامر:

وذلك في كلام العرب قبيح غير فصيح، وقد روى عن بعض أهل الحجاز بيت من الشعر يؤيد قراءة من قرأ بما ذكرت من قراءة أهل الشام رأيت رواة الشعر وأهل العلم بالعربية من أهل العراق ينكرونه وذلك قول قائلهم:

فـزججـتـه مـتـمـكـنـاً زج الـقـلـوص أبـي مـزاده

والقراءة التي لا أستجيز غيرها (وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم) بفتح الزاي من زين، ونصب القتل، بوقوع زين عليه، وخفض أولادهم، بإضافة القتل إليهم، ورفع الشركاء بفعلهم؛ لأنهم هم الذين زينوا للمشركين قتل أولادهم.

وإنما قلت لا أستجيز القراءة بغيرها لإجماع الحجة من القراء عليه وأن تأويل أهل التأويل بذلك ورد، في ذلك أوضح البيان على فساد ما خالفها من القراءة[1].

وكذلك الزمخشري حيث قال: وأما قراءة ابن عامر: (قتل أولادهم شركائهم) برفع القتل ونصب الأولاد وجرّ الشركاء على إضافة القتل إلى الشركاء والفصل بينهما بغير الظرف فشيء لو كان في مكان الضرورات وهو الشعر لكان سمجاً. . .

فكيف به في الكلام المنثور؟ فكيف به في القرآن المعجز بحسن نظمه وجزالته؟

والذي حمله على ذلك أن رأى في بعض المصاحف شركائهم مكتوباً بالياء ولو قرأ بجر الأولاد والشركاء لكان الأولاد شركاؤهم في أموالهم لوجد في ذلك مندوحة عن هذا الارتكاب[2].

---

(١) جامع البيان ٨/ ٤٤ (مرجع سابق).

(٢) الكشاف ٢/ ٦٦ (مرجع سابق).

وقال في موضع آخر:

وقرئ (مخلف وعدَه رسلهِ) [إبراهيم: ٤٧]، بجرّ الرسل ونصب الوعد وهذه في الضعف كمن قرأ: ﴿قَتْلَ أَوْلَٰدِهِمْ شُرَكَآؤُهُمْ﴾ [الأنعام: ١٣٧][١].

وقال ابن عطية: قال في قراءة ابن عامر:

وهذه قراءة ضعيفة في استعمال العرب، وذلك أنه أضاف القتل إلى الفاعل وهو الشركاء، ثم فصل بين المضاف والمضاف إليه بالمفعول، ورؤساء العربية لا يجيزون الفصل بالظروف في مثل هذا إلا في الشعر...

فكيف بالمفعول في أفصح الكلام، ولكن وجهها على ضعفها أنها وردت شاذة في بيت أنشده أبو الحسن الأخفش وهو:

فزججته بمزجة ... زج القلوص أبي مزادة

وفي بيت:

يطفن بحوزي المرابع لم يرع ... بواديه من قرع القسي الكنائن[٢]

وكذلك البيضاوي[٣]، وقال أبو غانم أحمد بن حمدان النحوي:

قراءة ابن عامر لا تجوز في العربية، وهي زلة عالم، وإذا زل العالم لم يجز اتباعه ورد قوله إلى الإجماع، وكذلك يجب أن يرد من زل منهم أو سها إلى الإجماع فهو أولى من الإصرار على غير الصواب[٤].

مما تقدم تبين المعتدون على هذه القراءة المتواترة من المفسرين والنحاة، وظهرت أقوالهم في رد هذه القراءة وفي رد معناها، ولا شك أن قاعدة المبحث هنا تنصر قول من أثبت القراءة المتواترة ومعناها الدالة عليه، وهو معنى قد يتحد مع معنى قراءة الستة الباقين وذلك بأن القاتل هم المشركون، والذي زين القتل لهم هم الشركاء، والمقتول هم الأولاد، وهذا

(١) الكشاف ٢/ ٥٣٠ (مرجع سابق).
(٢) المحرر الوجيز ٢/ ٣٥٠ (مرجع سابق).
(٣) أنوار التنزيل ٢/٤٥٦ (مرجع سابق).
(٤) الجامع للقرطبي ٧/ ٩٢، ٩٣ (مرجع سابق).

ظاهر في قراءة الجميع، أما على قراءة ابن عامر أضيف الفعل وهو القتل إلى الشركاء وإن لم يتولوا ذلك؛ لأنهم هم الذين زينوا ذلك ودعوا إليه فكأنهم فعلوه[1].

وممن عمل بمضمون هذه القاعدة في هذا الموضع من المفسرين: أبو حيان حيث قال في قراءة ابن عامر: وهي مسألة مختلف في جوازها، فجمهور البصريين يمنعونها متقدموهم ومتأخروهم ولا يجيزون ذلك إلا في ضرورة الشعر، وبعض النحويين أجازها وهو الصحيح، لوجودها في هذه القراءة المتواترة المنسوبة إلى العربي الصريح المحض ابن عامر، الآخذ القرآن عن عثمان بن عفان قبل أن يظهر اللحن في لسان العرب ولوجودها أيضاً في لسان العرب في عدة أبيات.

ثم قال: ولا التفات إلى قول ابن عطية. . . ـ وذكر قوله ـ ولا التفات؛ أيضاً إلى قول الزمخشري. . . ـ وذكر قوله ـ.

ثم قال أبو حيان: وأعجب لعجمي ضعيف في النحو يرد على عربي صريح محض قراءة متواترة موجود نظيرها في لسان العرب في غير ما بيت، وأعجب لسوء ظن هذا الرجل بالقراء الأئمة، الذين تخيرتهم هذه الأمة لنقل كتاب الله شرقاً وغرباً، وقد اعتمد المسلمون على نقلهم لضبطهم ومعرفتهم وديانتهم.

ولا التفات أيضاً لقول أبي علي الفارسي: هذا قبيح قليل في الاستعمال ولو عدل عنها؛ يعني: ابن عامر كان أولى؛ لأنهم لم يجزوا الفصل بين المضاف والمضاف إليه بالظرف في الكلام مع اتساعهم في الظرف وإنما أجازوه في الشعر، انتهى. وإذا كانوا قد فصلوا بين المضاف والمضاف إليه بالجملة، في قول بعض العرب: هو غلام إن شاء الله أخيك، فالفصل بالمفرد أسهل، وقد جاء الفصل في اسم الفاعل في الاختيار قرأ بعض السلف: (مخلف وعدَه رسلِه) [إبراهيم: ٤٧]، بنصب وعده وخفض رسله. . .

---

(١) تفسير البغوي ٢/ ١٣٤ (مرجع سابق)؛ إبراز المعاني ٢/ ٤٦٢ (مرجع سابق).

وقال أبو الفتح: إذا اتفق كل شيء من ذلك نظر في حال العربي وما جاء به فإن كان فصيحاً وكان ما أورده يقبله القياس فالأولى أن يحسن به الظن؛ لأنه يمكن أن يكون ذلك وقع إليه من لغة قديمة قد طال عهدها وعفا رسمها.

وقال أبو عمرو بن العلاء: ما انتهى إليكم مما قالت العرب إلا أقله، ولو جاءكم وافراً لجاءكم علم وشعر كثير، ونحوه ما روى ابن سيرين، عن عمر بن الخطاب: أنه حفظ أقل ذلك وذهب عنهم كثيره؛ يعني: الشعر في حكاية فيها طول.

وقال أبو الفتح: فإذا كان الأمر كذلك لم نقطع على الفصيح إذا سمع منه ما يخالف الجمهور بالخطأ[1].

وقال أبو الفتح ابن جني: أي الذين تعرضوا لإنكار قراءة ابن عامر هذه من النحاة على قسمين:

منهم من ضعفها، ومنهم من جهل قارئها، وكلهم قد أتى بما يلام عليه؛ لأنه أنكر قراءة قد صحت عن إمام من أئمة المسلمين لكن من نفى ذلك ولم يجهل فأمره أقرب إذ لم يبلغ علة أكثر من ذلك ومن جهل فقد تعدى طوره فبين أمره ولمه وجهله بما قد خفي عنه، فإن هذه القراءة قد نقلها ابن عامر عمن قرأها عليه ولم يقرأها من تلقاء نفسه[2].

وقال ابن الجزري: فقولنا في «الضابط» ولو بوجه، نريد به وجهاً من وجوه النحو، سواء كان أفصح أم فصيحاً، مجمعاً عليه أم مختلفاً فيه اختلافاً لا يضر مثله إذا كانت القراءة مما شاع وذاع وتلقاه الأئمة بالإسناد الصحيح، إذ هو الأصل الأعظم والركن الأقوم وكم من قراءة أنكرها بعض أهل النحو أو كثير منهم ولم يعتبر إنكارهم[3].

---

(١) البحر المحيط لأبي حيان ٤/ ٢٣١ ـ ٢٣٣ (مرجع سابق).

(٢) إبراز المعاني ٢/ ٤٦٣ (مرجع سابق).

(٣) الإتقان ١/ ٢٠٤ (مرجع سابق).

وقال الهيتمي: ومما يجب على المُتَكَلِّم فِي توجيه القِرَاءات أن يُوَجِّهَ كلا من غير تَعَرُّضٍ لتضعيف قراءة متواترةٍ، وما وقع من ذلِك لِلزَّمَخْشَرِيِّ وغيرِه في مواضع فهو مِنْ زَلَلِهِمْ وَخَطَئِهِمْ[(١)].

تبين مما سبق قراءتان ترتب عليها معنيين، يمكن أن يتحد معناهما كما تقدم، كانت قراءة ابن عامر: (وكذلك زُيِّن لكثير من المشركين قتلُ أولادَهم شركائِهم) والباقون بفتح الزاي ونصب اللام وخفض الدال ورفع الهمزة، وتنازع العلماء في قراءة ابن عامر ومعناها، فمنهم من رد أو ضعّف القراءة ورد معناها؛ كالرازي، وممن اتفق معه هنا: الطبري والزمخشري وابن عطية، ومنهم من أثبتها وأثبت معناها؛ كأبي حيان وابن جني وابن الجزري.

وفي ضوء قاعدة الترجيح هنا ترجح القول الذي يثبت قراءة ابن عامر ويثبت معناها: (فالقراءات المتواترة حق كلها نصاً ومعنى، ولا يرد شيء منها) ونجد الرازي قد أغفل العمل بهذه القاعدة في هذا الموضع.

إن ترجيح الرازي هنا في ضوء قاعدة الترجيح في هذا المبحث لا ترجح ما ذهب إليه من تضعيف قراءة ابن عامر، بل ترجح قول من أثبت القراءة وأثبت معناها.

وكذلك من المواضع التي أغفل الرازي فيها العمل بمضمون هذه القاعدة ما جاء في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ﴾ [البقرة: ٢٥٨].

□ **قال الرازي:** أجمع القرّاء على إسقاط ألف (أنَا) في الوصل في جميع القرآن، إلا ما روي عن نافع من إثباته عند استقبال الهمزة، والصحيح ما عليه الجمهور؛ لأن ضمير المتكلم هو ءانٍ وهو الهمزة والنون، فأما الألف فإنما تلحقها في الوقف كما تلحق الهاء في سكوته للوقف، وكما أن هذه الهاء تسقط عند الوصل، فكذا هذه الألف تسقط عند الوصل؛ لأن ما يتصل به يقوم

---

(١) الزواجر عن اقتراف الكبائر ٢/٢٤٦ (مرجع سابق).

مقامه، ألا ترى أن همزة الوصل إذا اتصلت الكلمة التي هي فيها بشيء سقطت ولم تثبت؛ لأن ما يتصل ـ به يتوصل به إلى النطق بما بعد الهمزة، فلا تثبت الهمزة، فكذا الألف في (أَنَّا) والهاء التي في الوقف يجب سقوطها عند الوصل، كما يجب سقوط الهمزة عند الوصل[1].

فالرازي في ما تقدم بيَّن الصحيح من القراءات عنده، وهو ما عليه الجمهور من إسقاط ألف (أَنَا) في الوصل في جميع القرآن، ولا شك أن قاعدة المبحث هنا ترجح خلاف ما رجحه وهو أن الكل صحيح مما ثبت من القراءات المتواترة، وقراءة نافع بإثبات الألف من أنا في الوصل، متواترة، وحجته إجماعهم على الوقف بالألف في أنا فأجرى الوصل مجرى الوقف[2].

ومن إغفال الرازي مضمون هذه القاعدة سكوته عن من استقبح قراءة متواترة كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُم مَّقَامِى وَتَذْكِيرِى بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَعَلَى ٱللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ ٱقْضُوٓاْ إِلَىَّ وَلَا تُنظِرُونِ ﴿٧١﴾﴾ [يونس: ٧١].

□ **قال الرازي:** قرأ الحسن وجماعة من القراء[3] (وَشُرَكَاؤُكُمْ) بالرفع، عطفاً على الضمير المرفوع، والتقدير فأجمعوا أنتم وشركاؤكم، قال الواحدي: وجاز ذلك من غير تأكيد الضمير كقوله: ﴿ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾ [البقرة: ٣٥]؛ لأن قوله: ﴿أَمْرَكُمْ﴾ فصل بين الضمير وبين المنسوق، فكان كالعوض من التوكيد، وكان الفراء يستقبح هذه القراءة؛ لأنها توجب أن يكتب

---

(١) مفاتيح الغيب ٧/ ٢٢.

(٢) حجة القراءات لابن زنجلة ١/ ١٤٢ (مرجع سابق).

(٣) قرأ يعقوب برفع الهمزة، عطفاً على الضمير المرفوع المتصل بأجمعوا وحسنه الفصل بالمفعول ويجوز أن يكون مبتدأ حذف خبره؛ أي: كذلك والباقون بالنصب نسقاً على أمركم؛ إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر للدمياطي ص٣١٦ (مرجع سابق). وانظر: المستنير في تخريج القراءات المتواترة، محمد سالم ١/ ٢٩٧ (مرجع سابق).

﴿وَشُرَكَآؤُكُمۡ﴾ بالواو وهذا الحرف غير موجود في المصاحف[1].

وعند الموازنة بين موقف الرازي وبين موقف غيره من المفسرين، نجد أن من المفسرين من لم يذكر هذه القراءة في تفسيره، ولم أجد منهم من استقبح أو رد قراءة ﴿وَشُرَكَآؤُكُمۡ﴾ بالرفع، سوى ما وجدت من استبعاد النحاس لها[2]، وتصويب الطبري قراءة النصب في (وشركاءَكم)[3].

ومن المواضع التي أغفل الرازي فيها قاعدة المبحث هنا ما جاء في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلشَّيۡطَٰنُ لَمَّا قُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ إِنَّ ٱللَّهَ وَعَدَكُمۡ وَعۡدَ ٱلۡحَقِّ وَوَعَدتُّكُمۡ فَأَخۡلَفۡتُكُمۡۖ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيۡكُم مِّن سُلۡطَٰنٍ إِلَّآ أَن دَعَوۡتُكُمۡ فَٱسۡتَجَبۡتُمۡ لِيۖ فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوٓاْ أَنفُسَكُمۖ مَّآ أَنَا۠ بِمُصۡرِخِكُمۡ وَمَآ أَنتُم بِمُصۡرِخِيَّۖ إِنِّي كَفَرۡتُ بِمَآ أَشۡرَكۡتُمُونِ مِن قَبۡلُۗ إِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٞ ٢٢﴾ [إبراهيم: ٢٢].

□ **قال الرازي:** قرأ حمزة: (بمصرخي) بكسر الياء، قال الواحدي: وهي قراءة الأعمش. . ، قال الفراء: ولعلها من وهم القراء، فإنه قلَّ من سلم منهم عن الوهم، ولعله ظن أن الباء في قوله: (بِمُصْرِخِيَ) خافضة لجملة هذه الكلمة، وهذا خطأ؛ لأن الياء من المتكلم خارجة من ذلك[4].

ولا شك أن قراءة حمزة قراءة متواترة لا يمكن ردها أو رد معناها كما فعل جماعة ونسبوها إلى الوهم واللحن، منهم:

---

(١) مفاتيح الغيب ١٧/ ١١١. وانظر: مفاتيح الغيب ٣٠/ ١١١.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ٨/ ٣٦٣ (مرجع سابق).

(٣) جامع البيان ١١/ ١٤٢ (مرجع سابق). وانظر: أضواء البيان ٢/ ١٦٠ (مرجع سابق)؛ الكشاف ٢/ ٣٤٢ (مرجع سابق)؛ تفسير أبي السعود ٤/ ١٦٤ (مرجع سابق)؛ تفسير ابن كثير ٢/ ٤٢٦ (مرجع سابق)؛ تفسير البغوي ٢/ ٣٦٢ (مرجع سابق)؛ تفسير البيضاوي ٣/ ٢٠٨ (مرجع سابق)؛ تفسير السمرقندي ٢/ ١٢٥ (مرجع سابق)؛ تفسير السمعاني ٢/ ٣٩٦ (مرجع سابق)؛ تفسير الطبري ١١/ ١٤٢ (مرجع سابق)؛ سير القرطبي ٨/ ٣٦٣ (مرجع سابق)؛ تفسير النسفي ٢/ ١٣٦ (مرجع سابق)؛ روح المعاني ١١/ ١٥٨ (مرجع سابق)؛ زاد المسير ٤/ ٤٨ (مرجع سابق)؛ فتح القدير ٢/ ٤٦٢ (مرجع سابق)؛ تفسير البحر المحيط ٥/ ١٧٨ (مرجع سابق)؛ تفسير الثعلبي ٥/ ١٤١ (مرجع سابق)؛ إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر ص٣١٦ (مرجع سابق).

(٤) مفاتيح الغيب ١٩/ ٩٠، ٩١.

أبو عبيد قال: أما الخفض فإنا نراه غلطاً؛ لأنهم ظنوا أن الياء التي في قوله ـ بمصرخي ـ تكسر كل ما بعدها، قال: وقد كان في القراء من يجعله لحناً ولا أحب أن أبلغ به هذا كله، ولكن وجه القراءة عندنا غيرها.

ومنهم الزجاج قال: هذه القراءة عند جميع النحويين ردية مرذولة، ولا وجه لها إلا وجيه ضعيف، وقال ابن النحاس: قال الأخفش سعيد[1]: ما سمعت هذا من أحد من العرب ولا من أحد من النحويين.

وقال أبو جعفر: قد صار هذا بإجماع لا يجوز ولا ينبغي أن يحمل كتاب الله تعالى على الشذوذ.[2] قال في (إبراز المعاني): يستفاد من كلام أهل اللغة في هذا ضعف هذه القراءة وشذوذها، على ما قررنا في ضبط القراءة القوية والشاذة وأما عدم الجواز فلا، فقد نقل جماعة من أهل اللغة أن هذه لغة وإن شذت وقلّ استعمالها[3].

وقال الزمخشري: وقرئ (بمصرخي) بكسر الياء وهي ضعيفة[4].

ولو استحضر الرازي قاعدة المبحث هنا لرد على من خَطَّأ قراءة حمزة حيث إنها قراءة متواترة ثابتة صحيحة، والطاعن فيها غالط قاصر ونفي النافي لسماعها لا يدل على عدمها، فمن سمعها مقدم عليه إذ هو مثبت وقد وجهت بوجوه[5].

وكان الواجب أن يكون موقف الرازي في هذا الموضع الدفاع عن هذه القراءة كما فعل غيره من العلماء، حيث قال أبو نصر بن القشيري في تفسيره: ما ثبت بالتواتر عن النبي ﷺ فلا يجوز أن يقال: هو خطأ أو قبيح أو ردي بل

---

(١) سعيد بن مسعدة أبو الحسن الأخفش الأوسط البلخي، ثم البصري النحوي أخذ النحو عن سيبويه وصنف كتباً كثيرة منها كتاب في معاني القرآن، توفي سنة خمس وعشرين ومائتين. البداية والنهاية ١٠/٢٩٣ (مرجع سابق).

(٢) إبراز المعاني من حرز الأماني ٢/٥٤٩ (مرجع سابق).

(٣) إبراز المعاني من حرز الأماني ٢/٥٥٢ (مرجع سابق).

(٤) الكشاف ٢/٥١٧ (مرجع سابق).

(٥) إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر ١/٣٤٢ (مرجع سابق).

في القرآن فصيح وفيه ما هو أفصح، فلعل هؤلاء أرادوا أن غير هذا الذي قرأ حمزة أفصح[1].

وقال ابن زنجلة: وأهل النحو يلحنون حمزة، وأما حمزة فليس لاحناً عند الحذاق؛ لأن الياء حركتها حركة بناء، لا حركة إعراب، والعرب تكسر لالتقاء الساكنين كما تفتح.

قال الجعفي: سألت أبا عمرو عن قوله: (بمصرخي) فقال: إنها بالخفض لحسنة[2].

وقال أبو حيان: وما ذهب إليه من ذكرنا من النحاة لا ينبغي أن يلتفت إليه واقتفى آثارهم فيها الخلاف، فلا يجوز أن يقال فيها: إنها خطأ أو قبيحة أو رديئة، وقد نقل جماعة من أهل اللغة أنها لغة لَكِنَه قلَّ استعمالها، ونص قطرب على أنها لغة في بني يرفوع، وقال القاسم بن معن: ـ وهو من رؤساء النحويين الكوفيين ـ هي صواب، وسأل حسين الجعفي أبا عمرو بن العلاء وذكر تلحين أهل النحو، فقال: هي جائزة، وقال أيضاً: لا تبالي إلى أسفل حركتها أو إلى فوق، وعنه أنه قال: هي بالخفض حسنة، وعنه أيضاً أنه قال: هي جائزة وليست عند الإعراب بذلك، ولا التفات إلى إنكار أبي حاتم على أبي عمرو تحسينها فأبو عمرو إمام لغة وإمام نحو وإمام قراءة وعربي صريح وقد أجازها وحسنها[3].

ومن المواضع التي أغفل الرازي فيها العمل بمضمون هذه القاعدة

---

(١) إبراز المعاني ٢/ ٥٤٩ (مرجع سابق)؛ الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٩/ ٣٥٧ (مرجع سابق).

(٢) حجة القراءات لابن زنجلة ص٣٧٧ (مرجع سابق).

(٣) البحر المحيط لأبي حيان ٥/ ٤٠٩ (مرجع سابق). وانظر: إملاء منَّ به الرحمٰن من وجوه الإعراب والقراءات ٢/ ٦٨ (مرجع سابق)؛ التيسير في القراءات السبع ١/ ١٣٤ (مرجع سابق)؛ السبعة في القراءات ١/ ٣٦٢ (مرجع سابق)؛ التبيان في إعراب القرآن ٢/ ٧٦٧ (مرجع سابق)؛ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ٣/ ٣٣٤ (مرجع سابق)؛ بحر العلوم ٢/ ٢٤١ (مرجع سابق)؛ الجامع للقرطبي ٩/ ٣٥٧ (مرجع سابق)؛ روح المعاني ١٣/ ٢١٠ (مرجع سابق).

وسكت عمن طعن في قراءة متواترة ما جاء في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿لَآ أُقۡسِمُ بِيَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ (١) وَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلنَّفۡسِ ٱللَّوَّامَةِ (٢)﴾ [القيامة: ١، ٢].

▫ **قال الرازي:** المفسرون ذكروا في لفظة (لا) في قوله: ﴿لَآ أُقۡسِمُ﴾ ثلاثة أوجه:

الأول: أنها صلة زائدة.. وهذا القول عندي ضعيف من وجوه..

القول الثاني للمفسرين في هذه الآية: ما نقل عن الحسن أنه قرأ (لأقسم) على أن اللام للابتداء[1]، و(أقسم) خبر مبتدأ محذوف، معناه: لأنا أقسم، ويعضده: أنه في مصحف عثمان بغير ألف،... قال الحسن: معنى الآية أني أقسم بيوم القيامة لشرفها ولا أقسم بالنفس اللوامة لخساستها.

▫ **قال الرازي:** وطعن أبو عبيدة في هذه القراءة، وقال: لو كان المراد هذا لقال: لأقسمن؛ لأن العرب لا تقول لأفعل كذا، وإنما يقولون: لأفعلن كذا، إلا أن الواحدي حكى جواز ذلك عن سيبويه والفراء.

▫ **قال الرازي:** واعلم أن هذا الوجه؛ أيضاً ضعيف..

القول الثالث: أن لفظة (لا) وردت للنفي، ثم ها هنا احتمالان:

الأول: أنها وردت نفياً لكلام ذكر قبل القسم كأنهم أنكروا البعث فقيل: لا ليس الأمر على ما ذكرتم، ثم قيل: أقسم بيوم القيامة.

▫ **قال الرازي:** وهذا أيضاً فيه إشكال..

الاحتمال الثاني: أن (لا) هاهنا لنفي القسم؛ كأنه قال: لا أقسم عليكم بذلك اليوم وتلك النفس ولكني أسألك غير مقسم..

---

(١) وهي قراءة ابن كثير. انظر: السبعة في القراءات ١/٦٦١ (مرجع سابق)؛ حجة القراءات ص٧٣٥ (مرجع سابق)؛ إملاء ما منَّ به الرحمٰن من وجوه الإعراب والقراءات ٢/٢٧٤ (مرجع سابق)؛ إعراب القرآن ٥/٧٧ (مرجع سابق)؛ التبيان في إعراب القرآن ٢/١٢٥٣ (مرجع سابق)؛ مشكل إعراب القرآن ٢/٧٧٦ (مرجع سابق).

□ **قال الرازي:** وهذا القول اختيار أبي مسلم، وهو الأصح، ويمكن تقدير هذا القول على وجوه أخر[1].

فالرازي في المثال السابق لم يتعقب طعن أبي عبيد في قراءة (لأقسم) وهي متواترة، مما يدل على إغفاله مضمون قاعدة المبحث هنا.

ونجد الرازي في مواضع أخرى يرد على من انتقص قراءة متواترة، كما جاء في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكَ مَثُوبَةً عِندَ ٱللَّهِ مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ أُو۟لَٰٓئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ ﴿٦٠﴾﴾ [المائدة: ٦٠].

□ **قال الرازي:** في قوله: ﴿وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ أنواعاً من القراءات... ـ وذكر منها ـ السابع عشر: قرأ حمزة: (عَبُدَ الطاغوتِ) بفتح العين وضم الباء ونصب الدال وجر الطاغوت[2]، وعابوا هذه القراءة على حمزة، ولحنوه ونسبوه إلى ما لا يجوز ذكره، وقال قوم: إنها ليست بلحن ولا خطأ وذكروا فيها وجوهاً:

الأول: أن العَبْد هو العَبُد إلا أنهم ضموا الباء للمبالغة، كقولهم: رجل حذر وفطن للبليغ في الحذر والفطنة، فتأويل عَبُد الطاغوت: أنه بلغ الغاية في طاعة الشيطان، وهذا أحسن الوجوه.

الثاني: أن العَبْد والعَبُد لغتان، كقولهم: سَبْع وسَبُع.

والثالث: أن العَبْد جمعه عِبَاد، والعِبَاد جمعه عُبُد، كثِمار، وثُمُر، ثم استثقلوا ضمتين متواليتين فأبدلت الأولى بالفتحة.

الرابع: يحتمل أنه أراد أعَبُد الطاغوت...

الخامس: يحتمل أنه أراد وعبُدَة الطاغوت...[3].

ويستحضر الرازي مضمون هذه القاعدة في مناقشته للأقوال المرجوحة، فتراه يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُۥرِيَ عَنْهُمَا

---

(١) مفاتيح الغيب ٣٠/ ١٨٩.

(٢) إتحاف فضلاء البشر ص٢٥٥ (مرجع سابق).

(٣) مفاتيح الغيب ١٢/ ٣١.

مِن سَوْءَٰتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ ﴿٢٠﴾﴾ [الأعراف: ٢٠]، كيف أطمع إبليسُ آدم في أن يكون مَلَكاً عند الأكل من الشجرة مع أنه شَاهَدَ الملائكة متواضعين ساجدين له معترفين بفضله؟

والجواب من وجوه: ـ الوجه الثاني ـ:

قال الواحدي: كان ابن عباس يقرأ: (ملِكين)[1] (بكسر اللام) ويقول: ما طمعا في أن يكونا ملكين لكنهما استشرفا إلى أن يكونا ملِكين وإنما أتاهما الملعون من جهة المُلك ويدل على هذا قوله: ﴿هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ ٱلْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ﴾ [طه: ١٢٠].

▫ **قال الرازي:** وأقول هذا الجواب أيضاً ضعيف وبيانه من وجهين:

الأول: هب أنه حصل الجواب على هذه القراءة فهل يقول ابن عباس: إن تلك القراءة المشهورة باطلة أو لا يقول ذلك، والأول باطل؛ لأن تلك القراءة قراءة متواترة فكيف يمكن الطعن فيها[2].

ولم أجد من المفسرين من استحضر مضمون قاعدة المبحث هنا في الرد على القول المرجوح من أن آدم وحواء استشرفا المُلك، غير الرازي، حيث بين أن الأخذ بهذا القول المرجوح المبني على قراءة (ملِكين) بالكسر، يفضي إلى الطعن في القراءة المتواترة المشهورة (ملكين) بالفتح، والتي لا يمكن الطعن فيها ولا في معناها، فهي حق نصاً ومعنى[3].

---

(١) شاذة، القراءات الشاذة لابن خالويه ص٤٢ (مرجع سابق).

(٢) مفاتيح الغيب ١٤/ ٣٩، ٤٠.

(٣) انظر: أضواء البيان ٢/ ٩ (مرجع سابق)؛ التسهيل لعلوم التنزيل ٢/ ٣٠ (مرجع سابق)؛ الكشاف ٢/ ٩١ (مرجع سابق)؛ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ٢/ ٣٨٥ (مرجع سابق)؛ تفسير أبي السعود ٣/ ٢٢٠ (مرجع سابق)؛ تفسير ابن كثير ٢/ ٢٠٦ (مرجع سابق)؛ تفسير البغوي ٢/ ١٥٣ (مرجع سابق)؛ تفسير البيضاوي ١/ ٢٩٨ (مرجع سابق)؛ تفسير البيضاوي ٣/ ١٢ (مرجع سابق)؛ تفسير الثعالبي ٢/ ٩ (مرجع سابق)؛ تفسير السعدي ١/ ٢٨٥ (مرجع سابق)؛ تفسير السمعاني ٢/ ١٧١ (مرجع سابق)؛ تفسير الطبري ٨/ ١٤٠ (مرجع سابق)؛ تفسير القرطبي ٧/ ١٧٨، ١٧٩ (مرجع سابق)؛ تفسير النسفي ٢/ ٧ (مرجع سابق)؛ روح المعاني ٨/ ٩٩ (مرجع سابق)؛ زاد =

وقد يذكر الرازي قول مَن طعن في القراءة المتواترة، وقول مَن أجاب عن هذا الطعن، دون أن يرجح القول الذي ترجحه قاعدة الترجيح هنا، وهو إثبات القراءة المتواترة وما دلت عليه من معنى، كما قال في تفسير قول الله تعالى: ﴿قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِن كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ أَلَّا تُقَٰتِلُوا۟ ۖ قَالُوا۟ وَمَا لَنَآ أَلَّا نُقَٰتِلَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِن دِيَٰرِنَا وَأَبْنَآئِنَا ۖ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقِتَالُ تَوَلَّوْا۟ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ٢٤٦].

◻ **قال الرازي:** قرأ نافع وحده: (عَسِيْتُمْ) بكسر السين ها هنا، وفي سورة محمد ﷺ، واللغة المشهورة فتحها[(١)]، ووجه قراءة نافع ما حكاه ابن الأعرابي أنهم يقولون هو عسى بكذا، وهذا يقوي (عَسِيْتُمْ) بكسر السين ألا ترى أن عسي بكذا مثل حري وشحي.

ثم قال الرازي: وطعن أبو عبيد في هذه القراءة فقال: لو جاز ذلك لجاز ﴿عَسَىٰ رَبُّكُمْ﴾ [الأعراف: ١٢٩، الإسراء: ٨، التحريم: ٨]، أجاب أصحاب نافع عنه من وجهين:

الأول: أن الياء إذا سكنت وانفتح ما قبلها حصل في التلفظ بها نوع كلفة ومشقة، وليست الياء من عَسَى كذلك؛ لأنها وإن كانت في الكتابة ياء إلا أنها في اللفظ مدة وهي خفيفة فلا تحتاج إلى خفة أخرى.

والجواب الثاني: هب أن القياس يقتضي جواز (عَسي رَبُّكُمْ) إلا أنا ذكرنا أنهما لغتان فله أن يأخذ باللغتين فيستعمل إحداهما في موضع والأخرى في موضع آخر[(٢)].

= المسير ٣/ ١٧٩ (مرجع سابق)؛ فتح القدير ٢/ ١٩٥ (مرجع سابق)؛ معاني القرآن ٣/ ٢٠ (مرجع سابق)؛ معاني القرآن ٣/ ٢١ (مرجع سابق)؛ تفسير البحر المحيط ٤/ ٢٨ (مرجع سابق)؛ تفسير الثعلبي ١/ ٢٤٥ (مرجع سابق)؛ إملاء ما منَّ به الرحمٰن من وجوه الإعراب والقراءات ص٢٧٠ (مرجع سابق)؛ إعراب القرآن ٢/ ١١٨ (مرجع سابق).

(١) إتحاف فضلاء البشر ص٢٠٧ (مرجع سابق).

(٢) مفاتيح الغيب ٦/ ١٤٥.

فالرازي هنا لم يرجح جواب من رد على الطعن في قراءة نافع، ولم يَرُدّ بقوله هو ما يفيد بوجوب إثبات القراءة المتواترة وحرمة الطعن فيها كما كان يقول أحياناً في تفسيره، حيث قال في معرض مناقشته لمسألة من المسائل:

والأول باطل؛ لأن تلك القراءة قراءة متواترة فكيف يمكن الطعن فيها[١].

وقال في موضع آخر: فما الوجه في القراءة المشهورة المتواترة ولا يمكن دفعها وإلا لكان ذلك قدحاً فيما ثبت بالتواتر[٢].

وقال الرازي كذلك: وأما الطعن في القراءة المشهورة فهو أسوأ مما تقدم من وجوه: **أحدها**: أنه لما كان نقل هذه القراءة في الشهرة كنقل جميع القرآن، فلو حكمنا ببطلانها جاز مثله في جميع القرآن، وذلك يفضي إلى القدح في التواتر وإلى القدح في كل القرآن وأنه باطل[٣].

وممن ضَعَّف هذه القراءة من المفسرين: الزمخشري[٤]، وأبي السعود[٥].

وقال الشوكاني في الرد على من ضَعَّف قراءة نافع ـ وهو ترجيح بمضمون هذه القاعدة ـ:

وقوله: ﴿هَلْ عَسَيْتُمْ﴾ بالفتح للسين وبالكسر لغتان، وبالثانية قرأ نافع، وبالأولى قرأ الباقون، قال في «الكشاف»: وقراءة الكسر ضعيفة، وقال أبو حاتم: ليس للكسر وجه. انتهى. وقال أبو علي: وجه الكسر قول العرب هو عس بذلك مثل حر وشج، وقد جاء فَعَل وفَعِل في نحو: نَقْم ونَقِم، فكذلك عَسَيت وعَسِيت وكذا قال مكي، .. ثم قال: فلا وجه لتضعيف ذلك، وهو من أفعال المقاربة؛ أي: هل قاربتم أن لا تقاتلوا[٦].

---

(١) مفاتيح الغيب ١٤/ ٣٩، ٤٠.
(٢) مفاتيح الغيب ٣٠/ ١٩٠.
(٣) مفاتيح الغيب ٢٢/ ٦٥.
(٤) الكشاف ١/ ٣١٩ (مرجع سابق).
(٥) إرشاد العقل السليم ١/ ٢٣٩ (مرجع سابق).
(٦) فتح القدير ١/ ٢٦٤ (مرجع سابق).

وأجاب أبو حيان على طعن أبي عبيد في قراءة نافع، فقال:

وقال أبو عبيد: لو كان عسيتم بكسر السين لقرئ: (عسي ربكم) [الأعراف: ١٢٩، الإسراء: ٨، التحريم: ٨]، وهذا جهل من أبي عبيد بهذه اللغة، ودخول (هل) على (عسيتم) دليل على أن عسى فعل خبري لا إنشائي، والمشهور أن عسى إنشاء؛ لأنه تَرجٍّ فهي نظيرة: (لعل)، ولذلك لا يجوز أن يقع صلة للموصول، لا يجوز أن تقول: جاءني الذي عسى أن يحسن إليّ[1].

ومن محترزات قاعدة المبحث هنا عند قولنا: (القراءات المتواترة) يخرج القراءات الغير المتواترة من الشاذة، فهل يرد الرازي القراءة الشاذة؟ ننظر في القسم الذي أجمع العلماء أنه من تفسيره وهو ما كان قبل سورة الأنبياء عند قوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ أَصَابَكُمْ فَضْلٌ مِّنَ ٱللَّهِ لَيَقُولَنَّ كَأَن لَّمْ تَكُنْۢ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُۥ مَوَدَّةٌ يَٰلَيْتَنِى كُنتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴿٧٣﴾﴾ [النساء: ٧٣].

□ **قال الرازي:** قرأ الحسن: (لَيَقُولُنَّ) بضم اللام[2]، أعاد الضمير إلى معنى (مَن) لأن قوله: (لَمَن لَّيُبَطّئَنَّ) في معنى الجماعة، إلا أن هذه القراءة ضعيفة؛ لأن (مَن) وإن كان جماعة في المعنى لكنه مفرد في اللفظ، وجانب الإفراد قد ترجح في قوله: ﴿قَالَ قَدْ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيَّ﴾ [النساء: ٧٢]، وفي قوله: ﴿يَٰلَيْتَنِى كُنتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٧٣][3].

فالرازي في الموضع السابق ضعف الغير متواتر مما يدل على عمله بمفهوم قاعدة المبحث هنا وأن الذي لا يرد هو المتواتر فقط.

وربما وجه الرازي وأجاب على من طعن في القراءة الغير متواترة،

---

(١) البحر المحيط لأبي حيان ٢/ ٢٦٤ (مرجع سابق). وانظر: حجة القراءات لابن زنجلة ص١٣٩ (مرجع سابق).

(٢) شاذة، انظر: تفسير البحر المحيط ٣/ ٣٠٣ (مرجع سابق)؛ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ٢/ ٧٨ (مرجع سابق)؛ تفسير القرطبي ٥/ ٢٧٦ (مرجع سابق)؛ روح المعاني ٥/ ٨٠ (مرجع سابق)؛ فتح القدير ١/ ٤٨٦ (مرجع سابق)؛ معاني القرآن ٢/ ١٣٢ (مرجع سابق).

(٣) مفاتيح الغيب ١٠/ ١٤٣.

ولكن ليس كدفاعه ورده على من طعن في القراءة المتواترة، مما يشير إلى استحضاره مضمون ما ترجحه قاعدة المبحث هنا من عدم رد القراءة المتواترة وأنها حق كلها نصاً ومعنى، كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿لَّا يَأْكُلُهُۥٓ إِلَّا ٱلْخَٰطِـُٔونَ ﴿٣٧﴾﴾ [الحاقة: ٣٧].

□ **قال الرازي:** ثم إنه تعالى ذكر أن الغِسْلِين أكُلْ مَنْ هو؟ فقال: ﴿لَّا يَأْكُلُهُۥٓ إِلَّا ٱلْخَٰطِـُٔونَ ﴿٣٧﴾﴾ الآثمون أصحاب الخطايا، وخَطِئ الرجلُ إذا تعمد الذنب، وهم المشركون، وقرئ: (الخاطيون) بإبدال الهمزة ياء[1]، و(الخاطون) بطرحها[2]، وعن ابن عباس أنه طعن في هذه القراءة، وقال: ما الخاطيون كلنا نخطو إنما هو الخاطئون ما الصابون إنما هو الصابئون، ويجوز أن يجاب عنه بأن المراد الذين يتخطون الحق إلى الباطل ويتعدون حدود الله[3].

وهذا المثال في القسم الآخر من تفسيره من بعد سورة الأنبياء، والذي قيل: إنه من تكملة غيره.

وجدنا في القسم الأول قبل سورة الأنبياء تضعيف الرازي لقراءة غير متواترة، وبعد سورة الأنبياء لم يتعقب من طعن في غير المتواتر، مما يدل على أن المنهج واحد لم يختلف.

ويتبين لنا مدى حضور مضمون هذه القاعدة عند الرازي في تفسيره، حين يعد من اختار أو رجح قراءة شاذة على القراءة المتواترة، أنه طعن في القرآن المنقول بالتواتر، حتى وإن أثبت القراءة المتواترة ولكن قال غيرها

---

(١) شاذة، انظر: إعراب القراءات الشواذ للعكبري ٢/ ٦١٥، ط: عالم الكتب ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

(٢) شاذة، انظر: إعراب القراءات الشواذ للعكبري ٢/ ٦١٦ (مرجع سابق).

(٣) مفاتيح الغيب ٣٠/ ١٠٣. وانظر: إرشاد العقل السليم ٩/ ٢٧ (مرجع سابق)؛ أنوار التنزيل ٥/ ٣٨٣ (مرجع سابق)؛ تفسير السمرقندي ٣/ ٤٦٩ (مرجع سابق)؛ الجامع للقرطبي ١٨/ ٢٧٣ ـ ٢٧٤ (مرجع سابق)؛ روح المعاني ٢٩/ ٥١ (مرجع سابق)؛ فتح القدير ٥/ ٢٨٥ (مرجع سابق)؛ تفسير البحر المحيط ٨/ ٣٢١ (مرجع سابق)؛ إبراز المعاني ١/ ١٧٦ (مرجع سابق).

أولى، فإن هذا عند الرازي أمر منكر وكلام مردود، كما قال في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ٣٨﴾ [المائدة: ٣٨].

قرأ عيسى بن عمر[1]: (وَالسَّارِقَ وَالسَّارِقَة) بالنصب[2]. . . والاختيار عند سيبويه النصب في هذا، قال: لأن قول القائل زيداً فاضربه، أحسن من قولك: زيد فاضربه، وأيضاً لا يجوز أن يكون (فاقطعوا) خبراً لمبتدأ؛ لأن خبر المبتدأ لا يدخل عليه الفاء.

والقول الثاني وهو اختيار الفراء أن الرفع أولى من النصب؛ لأن الألف واللام في قوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ يقومان مقام (الذي) فصار التقدير الذي سرق فاقطعوا يده، وعلى هذا التقدير حسن إدخال حرف الفاء على الخبر؛ لأنه صار جزاء، وأيضاً النصب إنما يحسن إذا أردت سارقاً بعينه أو سارقة بعينها، فأما إذا أردت توجيه هذا الجزاء على كل من أتى بهذا الفعل فالرفع أولى، وهذا القول اختاره الزجاج، قال الرازي: وهو المعتمد. . .

ثم قال الرازي: وأما القول الذي ذهب إليه سيبويه، فليس بشيء، ويدل عليه وجوه:

الأول: أنه طعن في القرآن المنقول بالتواتر عن الرسول عليه الصلاة والسلام وعن جميع الأمة، وذلك باطل قطعاً.

فإن قال: لا أقول إن القراءة بالرفع غير جائزة ولكني أقول القراءة بالنصب أولى، فنقول: وهذا أيضاً رديء؛ لأن ترجيح القراءة التي يقرأ بها عيسى بن عمر على قراءة الرسول وجميع الأمة في عهد الصحابة والتابعين أمر منكر وكلام مردود.

---

(١) عيسى بن عمر الثقفي النحوي المشهور وعنه أخذ الخليل النحو وله وفيه تصنيف، قال ابن قتيبة: كان صاحب تقعير في كلامه واستعمال للغريب فيه وفي قراءته. توفي سنة ١٤٩هـ؛ الكامل في التاريخ ٥/ ١٨٩ (مرجع سابق)؛ شذرات الذهب ١/ ٢٢٤ (مرجع سابق).

(٢) شاذة، القراءات الشاذة لابن خالويه ص٣٢ (مرجع سابق).

والثاني: أن القراءة بالنصب لو كانت أولى لوجب أن يكون في القراء من قرأ: ﴿وَٱلَّذَانِ يَأۡتِيَـٰنِهَا مِنكُمۡ﴾ [النساء: ١٦]، بالنصب، (واللذانَ) ولما لم يوجد في القراء أحد قرأ كذلك علمنا سقوط هذا القول.

الوجه الثالث: أنا إذا قلنا: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ مبتدأ، وخبره هو الذي نضمره وهو قولنا: فيما يتلى عليكم، فحينئذٍ قد تمت هذه الجملة بمبتدأها وخبرها، فبأي شيء تتعلق الفاء في قوله: ﴿فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ فإن قال الفاء تتعلق بالفعل الذي دلّ عليه قوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾؛ يعني: أنه إذا أتى بالسرقة فاقطعوا يديه، فنقول: إذا احتجت في آخر الأمر إلى أن تقول السارق والسارقة تقديره: من سرق، فاذكر هذا أولاً حتى لا تحتاج إلى الإضمار الذي ذكرته.

والرابع: أنا إذا اخترنا القراءة بالنصب لم يدل ذلك على كون السرقة علة لوجوب القطع وإذا اخترنا القراءة بالرفع أفادت الآية هذا المعنى، ثم هذا المعنى متأكد بقوله: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا﴾ فثبت أن القراءة بالرفع أولى.

الخامس: أن سيبويه قال: هم يقدمون الأهم فالأهم، والذي هم بشأنه، أعني فالقراءة بالرفع تقتضي تقديم ذكر كونه سارقاً على ذكر وجوب القطع، وهذا يقتضي أن يكون أكبر العناية مصروفاً إلى شرح ما يتعلق بحال السارق من حيث إنه سارق، وأما القراءة بالنصب فإنها تقتضي أن تكون العناية ببيان القطع أتم من العناية بكونه سارقاً، ومعلوم أنه ليس كذلك، فإن المقصود في هذه الآية بيان تقبيح السرقة والمبالغة في الزجر عنها، فثبت أن القراءة بالرفع هي المتعينة قطعاً والله أعلم(١).

بهذا يتضح لنا موقف الرازي المدافع عن القراءات القرآنية المتواترة، واستحضاره مضمون قاعدة المبحث هنا من أن القراءات المتواترة حق نصاً ومعنى ولا يُرَدّ شيء منها.

---

(١) مفاتيح الغيب ١١/ ١٧٥، ١٧٦.

وقد يبين الرازي الوجه في صحة القراءة المتواترة نصاً ومعنى، من غير أن يذكر التواتر، وذلك في معرض رده على من طعن فيها من أهل اللغة، كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُولُ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتُ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱنظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾ [الحديد: ١٣].

□ **قال الرازي:** قرأ حمزة وحده (أَنْظِرونا)[١] مكسورة الظاء..

وأما قراءة (أنظرونا) مكسورة الظاء فهي من النَّظْرة والإمهال، ومنه قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ فَأَنظِرْنِىٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [الحجر: ٣٦]، وأمر رسول الله ﷺ بإنظار المعسر[٢]، والمعنى: أنه جعل اتئادهم في المشي إلى أن يلحقوا بهم إنظاراً لهم.

واعلم أن أبا عبيدة والأخفش كانا يطعنان في صحة هذه القراءة وقد ظهر الآن وجه صحتها[٣].

ويظهر استحضار واهتمام الرازي بمضمون هذه القاعدة وعدم تجاوزها حين يذكر المعاني والأحكام المتغايرة بناء على القراءات المتواترة المتعددة الواردة في قوله تعالى: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ بالجر وبالنصب، فيرى وجوب غسل الأرجل للأدلة منها قراءة النصب، ولم يردّ قراءة الجر ـ وإن أمكن أن تدل على غير ما ذهب إليه ـ حيث إنها قراءة متواترة ثابتة.

قال الرازي في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦]: اختلف الناس في مسح الرجلين وفي غسلهما: أن الواجب فيهما المسح وهو مذهب الإمامية من الشيعة[٤].

---

(١) إتحاف فضلاء البشر ص٥٣٣ (مرجع سابق).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه (مرجع سابق)، باب فضل إنظار المعسر ٣/ ١١٩٤ (سبق تخريجه).

(٣) مفاتيح الغيب ١٩٦/٢٩.

(٤) انظر من تفاسير الشيعة: الميزان في تفسير القرآن ٥/ ٢٢٢، لمحمد حسين الطباطبائي =

وقال جمهور الفقهاء والمفسرين: فرضهما الغسل.

وقال داود الأصفهاني: يجب الجمع بينهما..

وقال الحسن البصري ومحمد بن جرير الطبري: المكلف مخير بين المسح والغسل[1].

= ط: مؤسسة إسماعيليان، قم، ط٤؛ مجمع البيان في تفسير القرآن ٣/ ٢٥٥، لأبي علي فضل الطبرسي ط: دار المعرفة؛ تفسير شبر ص١٣٤؛ عبد الله شبر ت١٢٤٢هـ ط: دار البلاغة الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ ـ بيروت؛ تفسير العياشي ١/ ٢٩٩، تحقيق: هاشم محلاتي، ط: طهران.

(١) هذا النقل من الرازي لكلام الطبري غير دقيق، فهو لا يرى التخيير بين المسح والغسل، قال الطبري في تفسيره (مرجع سابق) ٦/ ١٣٠، ١٣١: والصواب من القول عندنا في ذلك أن الله أمر بعموم مسح الرجلين بالماء في الوضوء، كما أمر بعموم مسح الوجه بالتراب في التيمم، وإذا فعل ذلك بهما المتوضئ كان مستحقاً اسم ماسح غاسل؛ لأن غسلهما إمرار الماء عليهما أو إصابتهما بالماء ومسحهما إمرار اليد أو ما قام مقام اليد عليهما، فإذا فعل ذلك بهما فاعل فهو غاسل ماسح؛ ولذلك من احتمال المسح المعنيين اللذين وصفت من العموم والخصوص اللذين أحدهما مسح ببعض والآخر مسح بالجميع اختلفت قراءة القراء في قوله: (وأرجلكم) فنصبها بعضهم توجيهاً منه ذلك إلى أن الفرض فيهما الغسل وإنكاراً منه المسح عليهما، مع تظاهر الأخبار عن رسول الله بعموم مسحهما بالماء، وخفضها بعضهم، توجيهاً منه ذلك إلى أن الفرض فيهما المسح، ولما قلنا في تأويل ذلك: إنه معني به عموم مسح الرجلين بالماء كره من كره للمتوضئ الاجتزاء بإدخال رجليه في الماء دون مسحهما بيده أو بما قام مقام اليد توجيهاً منه قوله: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ﴾ إلى مسح جميعهما عاماً باليد أو بما قام مقام اليد دون بعضهما مع غسلهما بالماء...

فإذا كان في المسح المعنيان اللذان وصفنا من عموم الرجلين بالماء وخصوص بعضهما به، وكان صحيحاً بالأدلة التي سنذكرها بعد أن مراد الله من مسحهما العموم، وكان لعمومهما بذلك معنى الغسل والمسح، فبيِّن صواب القراءتين جميعاً، أعني النصب في: الأرجل، والخفض؛ لأن في عموم الرجلين بمسحهما بالماء غسلهما، وفي إمرار اليد وما قام مقام اليد عليهما مسحهما، فوجه صواب قراءة من قرأ ذلك نصباً لما في ذلك من معنى عمومهما بإمرار الماء عليهما، ووجه الصواب قراءة من قرأه خفضاً لما في ذلك من إمرار اليد عليهما أو ما قام مقام اليد مسحاً =

حجة من قال بوجوب المسح مبني على القراءتين المشهورتين في قوله: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ فقرأ ابن كثير وحمزة وأبو عمرو وعاصم في رواية أبي بكر عنه بالجر.

وقرأ نافع وابن عامر وعاصم في رواية حفص عنه بالنصب(١).

□ **قال الرازي:** فنقول أما القراءة بالجر:

فهي تقتضي كون الأرجل معطوفة على الرؤوس، فكما وجب المسح في الرأس فكذلك في الأرجل.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: هذا كسر على الجوار.. قلنا: هذا باطل من وجوه..

= بهما، غير أن ذلك وإن كان كذلك وكانت القراءتان كلتاهما حسناً صواباً فأعجب القراءتين إلي أن أقرأها قراءة من قرأ ذلك خفضاً لما وصفت من جمع المسح المعنيين اللذين وصفت.

وقد نقل ابن كثير غير ما نقله الرازي من كلام الطبري، حيث نقل ابن كثير أن الطبري لا يرى التخيير بين الغسل والمسح، بل وجوب الغسل، فقال في تفسيره ٢/ ٢٧ (مرجع سابق).

ومن نقل عن أبي جعفر بن جرير أنه أوجب غسلهما للأحاديث وأوجب مسحهما للآية فلم يحقق مذهبه في ذلك؛ فإن كلامه في تفسيره إنما يدل على أنه أراد أنه يجب دلك الرجلين من دون سائر أعضاء الوضوء؛ لأنهما يليان الأرض والطين وغير ذلك، فأوجب دلكهما ليذهب ما عليهما، ولكنه عبر عن الدلك بالمسح، فاعتقد من لم يتأمل كلامه أنه أراد وجوب الجمع بين غسل الرجلين ومسحهما، فحكاه من حكاه كذلك، ولهذا يستشكله كثير من الفقهاء وهو معذور، فإنه لا معنى للجمع بين المسح والغسل سواء تقدمه أو تأخر عليه؛ لاندراجه فيه، وإنما أراد الرجل ما ذكرته والله أعلم. ـ قال ابن كثير ـ ثم تأملت كلامه أيضاً فإذا هو يحاول الجمع بين القراءتين في قوله: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ خفضاً على المسح وهو الدلك ونصباً على الغسل فأوجبهما أخذاً بالجمع بين هذه وهذه.

وقال الشنقيطي في مراد الطبري:

وجمع ابن جرير الطبري في تفسيره بين قراءة النصب والجر بأن قراءة النصب يراد بها غسل الرجلين؛ لأن العطف فيها على الوجوه والأيدي إلى المرافق، وهما من المغسولات بلا نزاع، وأن قراءة الخفض يراد بها المسح مع الغسل؛ يعني: الدلك باليد أو غيرها؛ أضواء البيان ١/ ٣٣٦ (مرجع سابق).

(١) السبعة في القراءات ص٢٤ (مرجع سابق).

وأما القراءة بالنصب فقالوا أيضاً: إنها توجب المسح وذلك لأن قوله: ﴿وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ﴾ فرؤوسكم في النصب ولكنها مجرورة بالباء، فإذا عطفت الأرجل على الرؤوس جاز في الأرجل النصب عطفاً على محل الرؤوس، والجر عطفاً على الظاهر، وهذا مذهب مشهور للنحاة.

إذا ثبت هذا، فنقول: ظهر أنه يجوز أن يكون عامل النصب في قوله: (وَأَرْجُلَكُمْ) هو قوله: (وَامْسَحُوا) ويجوز أن يكون هو قوله: (فاغْسِلُواْ) لكن العاملان إذا اجتمعا على معمول واحد كان إعمال الأقرب أولى، فوجب أن يكون عامل النصب في قوله: (وَأَرْجُلَكُمْ) هو قوله: (وَامْسَحُوا) فثبت أن قراءة: (وَأَرْجُلَكُمْ) بنصب اللام توجب المسح أيضاً، فهذا وجه الاستدلال بهذه الآية على وجوب المسح.

ثم قالوا: ولا يجوز دفع ذلك بالأخبار؛ لأنها بأسرها من باب الآحاد، ونسخ القرآن بخبر الواحد لا يجوز.

□ **قال الرازي:** واعلم أنه لا يمكن الجواب عن هذا إلا من وجهين:

الأول: أن الأخبار الكثيرة وردت بإيجاب الغسل، والغسل مشتمل على المسح ولا ينعكس، فكان الغسل أقرب إلى الاحتياط فوجب المصير إليه، وعلى هذا الوجه يجب القطع بأن غسل الرجل يقوم مقام مسحها.

والثاني: أن فرض الرجلين محدود إلى الكعبين، والتحديد إنما جاء في الغسل لا في المسح.

والقوم أجابوا عنه بوجهين:

الأول: أن الكعب عبارة عن العظم الذي تحت مفصل القدم، وعلى هذا التقدير فيجب المسح على ظهر القدمين.

والثاني: أنهم سلموا أن الكعبين عبارة عن العظمين الناتئين من جانبي الساق، إلا أنهم التزموا أنه يجب أن يمسح ظهور القدمين إلى هذين الموضعين، وحينئذٍ لا يبقى هذا السؤال(١).

---

(١) مفاتيح الغيب ١١/١٢٧، ١٢٨.

فالرازي فيما تقدم لم يَردّ القراءة الثابتة المتواترة مع إمكان أن تدل على غير ما ذهب إليه من وجوب غسل الرجلين، وهذا إعمال لقاعدة المبحث هنا، حيث لا ترد القراءة الثابتة المتواترة، والعمل بقاعدة المبحث هنا لا يعني عدم توجيهها للمعنى الصحيح الموافق لقراءة النصب لتتفق القراءتان في المعنى.

ومن إعمال الرازي لهذه القاعدة ذكره المعاني والأحكام المترتبة على القراءات الثابتة المتواترة دون أن يرد شيئاً منها، كما جاء في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿مَـٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾ [الفاتحة: ٤].

❏ **قال الرازي:** اختلف القراء في هذه الكلمة: فمنهم من قرأ: (مالك يوم الدين)، ومنهم من قرأ: (ملك يوم الدين)[١] حجة من قرأ مالك وجوه: . . . وحجة من قال: إن المَلِك أولى من المالك وجوه: . . .

❏ **قال الرازي:** ثم نقول: إنه يتفرع على كونه مَلِكاً أحكام، وعلى كونه مالكاً أحكام أخر، أما الأحكام المتفرعة على كونه ملكاً فوجوه: ـ وذكر منها ـ:

من أحكام كونه ملكاً كمال الرحمة والدليل عليه آيات. .

ـ ومنها ـ للمَلِك أنه يجب على الرعية طاعته فإن خالفوه ولم يطيعوه وقع الهرج والمرج في العالم وحصل الاضطراب. .

أما الأحكام المفرعة على كونه مالكاً: فهي أربعة:

الحكم الأول: قراءة المالك أرجى من قراءة المَلِك. .

الحكم الثاني: المَلِك وإن كان أغنى من المالك، غير أن الملِك يطمع فيكون، والمالك أنت تطمع فيه. .

الحكم الثالث: أن الملِك إذا عرض عليه العسكر لم يقبل إلا من كان قوي البدن. . أما المالك إذا كان له عبد فإن مرض عالجه وإن ضعف أعانه وإن وقع في بلاء خلصه، فالقراءة بلفظ المالك أوفق للمذنبين والمساكين.

الحكم الرابع: الملِك له هيبة وسياسة، والمالك له رأفة ورحمة،

---

(١) حجة القراءات ص٧٧ (مرجع سابق).

واحتياجنا إلى الرأفة والرحمة أشد من احتياجنا إلى الهيبة والسياسة[1].

وربما اختار الرازي إحدى القراءتين المتواترتين دون أن يسقط أو يرد أحدهما، فتراه يقدم قراءة متواترة على قراءة متواترة أخرى لوجوه، كما قال في تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَتَرَوُنَّ ٱلۡجَحِيمَ ۝٦ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيۡنَ ٱلۡيَقِينِ ۝٧﴾ [التكاثر: ٦، ٧] قراءة العامة: (لَترون) بفتح التاء، وقرئ بضمها من رأيته الشيء[2]، والمعنى: أنهم يحشرون إليها فيرونها، وهذه القراءة تروى عن ابن عامر والكسائي كأنهما أرادا لتُرونها فتَرونها ولذلك قرأ الثانية: (ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا) بالفتح، وفي هذه الثانية دليل على أنهم إذا أروها رأوها، وفي قراءة العامة الثانية تكرير للتأكيد ولسائر الفوائد التي عددناها.

ثم قال الرازي: واعلم أن قراءة العامة أولى لوجهين:

الأول: قال الفراء: قراءة العامة أشبه بكلام العرب..

الثاني: قال أبو علي: المعنى في: ﴿لَتَرَوُنَّ ٱلۡجَحِيمَ﴾ لترون عذاب الجحيم، ألا ترى أن الجحيم يراها المؤمنون؛ أيضاً بدلالة قوله: ﴿وَإِن مِّنكُمۡ إِلَّا وَارِدُهَاۚ﴾ [مريم: ٧١]، وإذا كان كذلك كان الوعيد في رؤية عذابها لا في رؤية نفسها، يدل على هذا قوله: ﴿إِذۡ يَرَوۡنَ ٱلۡعَذَابَ﴾ [البقرة: ١٦٥]، وقوله: ﴿وَإِذَا رَءَا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ ٱلۡعَذَابَ﴾ [النحل: ٨٥]، وهذا يدل على أن لَترون أرجح من لتُرون[3].

ويجيب الرازي على من ضعف المعنى المبني على دلالة قراءة متواترة، حيث إن القراءة المتواترة حق كلها نصاً ومعنى، كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿فَيَوۡمَئِذٖ لَّا يُعَذِّبُ عَذَابَهُۥٓ أَحَدٞ ۝٢٥ وَلَا يُوثِقُ وَثَاقَهُۥٓ أَحَدٞ ۝٢٦﴾ [الفجر: ٢٥، ٢٦].

□ **قال الرازي:** قراءة العامة: (يعذِب) و(يوثِق) بكسر العين فيهما[4]، قال مقاتل: معناه فيومئذ لا يعذب عذاب الله أحد من الخلق، ولا يوثق وثاق الله

(١) مفاتيح الغيب ١/ ١٩٢ وما بعدها.
(٢) إتحاف فضلاء البشر ص٥٩٧ (مرجع سابق).
(٣) مفاتيح الغيب ٣٢/ ٧٧.
(٤) إتحاف فضلاء البشر ص٥٨٤ (مرجع سابق).

أحد من الخلق؛ والمعنى: لا يبلغ أحد من الخلق كبلاغ الله في العذاب والوثاق.

قال أبو عبيدة: هذا التفسير ضعيف؛ لأنه ليس يوم القيامة معذب سوى الله فكيف يقال: لا يُعذب أحد في مثل عذابه؟

وأجيب عن هذا الاعتراض من وجوه:

الأول: أن التقدير لا يُعذب أحد في الدنيا عذاب الله الكافر يومئذٍ، ولا يوثق أحد في الدنيا وثاق الله الكافر يومئذٍ، والمعنى: مثل عذابه ووثاقه في الشدة والمبالغة.

الثاني: أن المعنى لا يتولى يوم القيامة عذاب الله أحد؛ أي: الأمر يومئذٍ أمره ولا أمر لغيره.

الثالث: أن يكون التقدير لا يعذب أحد من الزبانية مثل ما يعذبونه، فالضمير في عذابه عائد إلى الإنسان..[1].

ولا أجد عند المفسرين مزيد جواب على ما ذكر الرازي في رده على من ضعف المعنى المبني على دلالة قراءة متواترة، حيث إن القراءة المتواترة حق كلها نصاً ومعنى[2].

---

(١) مفاتيح الغيب ٣١/ ١٦٠.

(٢) انظر: أضواء البيان ٨/ ٥٢١ (مرجع سابق)؛ التسهيل لعلوم التنزيل ٤/ ١٩٩ (مرجع سابق)؛ الكشاف ٤/ ٧٥٥ (مرجع سابق)؛ تفسير أبي السعود ٩/ ١٥٨ (مرجع سابق)؛ تفسير ابن كثير ٤/ ٥١١ (مرجع سابق)؛ تفسير البغوي ٤/ ٤٨٦ (مرجع سابق)؛ تفسير البيضاوي ٥/ ٤٩٠ (مرجع سابق)؛ تفسير السعدي ١/ ٩٢٤ (مرجع سابق)؛ تفسير السمرقندي ٣/ ٥٥٧ (مرجع سابق)؛ تفسير السمعاني ٦/ ٢٢٣ (مرجع سابق)؛ تفسير الصنعاني ٣/ ٣٧٢ (مرجع سابق)؛ تفسير الطبري ٣٠/ ١٨٩ (مرجع سابق)؛ تفسير القرطبي ٢٠/ ٥٦ (مرجع سابق)؛ تفسير النسفي ٤/ ٣٣٨ (مرجع سابق)؛ روح المعاني ٣٠/ ١٢٩ (مرجع سابق)؛ زاد المسير ٩/ ١٢٢ (مرجع سابق)؛ فتح القدير ٥/ ٤٤٠ (مرجع سابق)؛ تفسير ابن زمنين ٥/ ١٣٢ (مرجع سابق)؛ تفسير البحر المحيط ٨/ ٤٦٧ (مرجع سابق)؛ تفسير الثعلبي ١٠/ ٢٠٢ (مرجع سابق)؛ الحجة في القراءات السبع ص٣٧١ (مرجع سابق)؛ السبعة في القراءات ص٦٨٥ (مرجع سابق)؛ حجة القراءات ص٧٦٣ (مرجع سابق)؛ إعراب القرآن ٥/ ٢٢٤ (مرجع سابق).

وربما حمل البعض معنى القراءة المتواترة على وجه، ثم ضعفها، مما يجعل الرازي يرد عليه، وهو عمل بدلالة قاعدة المبحث هنا، ويبين أن الاعتراض يتوجه إذا حصرنا معنى القراءة المتواترة ذاك الوجه فقط دون غيره كما قال في تفسير قول الله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ ﴿٧﴾ فِىٓ أَىِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ﴿٨﴾﴾ [الانفطار: ٧، ٨].

□ **قال الرازي:** قرأ الكوفيون[١]: (فَعَدَلَكَ) بالتخفيف، وفيه وجوه:

أحدها: أن يكون المعنى عدل بعض أعضائك ببعض حتى اعتدلت.

والثاني: قال الفراء: فَعَدَلَكَ؛ أي: فصرفك إلى أي صورة شاء، ثم قال: والتشديد (فعدّلك) أحسن الوجهين؛ لأنك تقول عدلتك إلى كذا كما تقول صرفتك إلى كذا ولا يحسن عدلتك فيه ولا صرفتك فيه، ففي القراءة الأولى جعل (في) من قوله: (في أي صُورَةٍ) صلة للتركيب، وهو حسن، وفي القراءة الثانية جعله صلة لقوله: فَعَدَلَكَ وهو ضعيف.

□ **قال الرازي:** واعلم أن اعتراض الفراء إنما يتوجه على هذا الوجه الثاني، فأما على الوجه الأول فغير متوجه.

والثالث: نقل القفال عن بعضهم أنهما لغتان بمعنى واحد[٢].

مما تقدم تبين سعي الرازي لحماية القراءات المتواترة ومعانيها، إذ قوله: (فعَدَلك) و(فعدّلك) قراءات ثابتة متواترة لا يجوز حصر معناها على وجه، ثم تضعيفها بناء عليه، فسعى الرازي لبيان الوجه الذي لا يتطرق إليه اعتراض ولا يتجه معه رد لمعنى القراءة المتواترة.

ولو أجد من المفسرين من وجّه اعتراض الفراء وأنه لا يتجه على الوجه الأول ـ وهو أن يكون المعنى عدل بعض أعضائك ببعض حتى اعتدلت ـ بمثل ما وجدته عند الرازي في تفسيره[٣].

---

(١) إتحاف فضلاء البشر ص٥٧٥ (مرجع سابق).

(٢) مفاتيح الغيب ٣١/ ٧٤.

(٣) انظر: تفسير الطبري ٣٠/ ٨٧ (مرجع سابق)؛ أضواء البيان ٨/ ٤٥٠ (مرجع سابق)؛ =

وليس من إهمال قاعدة المبحث هنا اختيار قراءة على قراءة، إذا كان الجميع متواتراً ثابتاً، فنرى الرازي لا يتعقب من اختار قراءة متواترة، واختار معناها على قراءة أخرى متواترة، اختياراً لا يُسقط القراءة الثانية المتواترة، كما قال الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا هُوَ عَلَى ٱلْغَيْبِ بِضَنِينٍ ﴿٢٤﴾﴾ [التكوير: ٢٤] وما محمد على الغيب بظنين، والغيب هاهنا القرآن وما فيه من الأنباء والقصص والظنين المتهم، يقال: ظننت زيداً، في معنى اتهمته، وليس من الظن الذي يتعدى إلى مفعولين، والمعنى: ما محمد على القرآن بمتهم؛ أي: هو ثقة فيما يؤدي عن الله، ومن قرأ بالضاد[1]، فهو من البخل يقال: ضننت به أضن؛ أي: بخلت، والمعنى: ليس ببخيل فيما أنزل الله. . . واختار أبو عبيدة القراءة الأولى لوجهين:

أحدهما: أن الكفار لم يبخلوه وإنما اتهموه فنفي التهمة أولى من نفي البخل.

وثانيها: قوله: (عَلَى الْغَيْبِ) ولو كان المراد البخل لقال: بالغيب؛ لأنه يقال: فلان ضنين بكذا وقلما يقال: على كذا[2].

فالرازي لم يتعقب أبا عبيدة في اختياره؛ لأن الجميع ثابت متواتر، وقاعدة المبحث هنا تؤكد عدم رد القراءة الثابتة المتواترة أو رد معناها، وليس عدم الاختيار، فالاختيار هنا ليس فيه إسقاط للقراءة الثابتة.

وربما أورد الرازي إشكالاً على معنى قراءة متواترة ثابتة، فهل الإشكال

= الكشاف ٤/ ٧١٥ (مرجع سابق)؛ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ٥/ ٤٤٧ (مرجع سابق)؛ تفسير أبي السعود ٩/ ١٢١ (مرجع سابق)؛ تفسير ابن كثير ٤/ ٤٨٢ (مرجع سابق)؛ تفسير البغوي ٤/ ٤٥٦ (مرجع سابق)؛ تفسير البيضاوي ٥/ ٤٦١ (مرجع سابق)؛ تفسير الثعالبي ٤/ ٣٩٣ (مرجع سابق)؛ تفسير السعدي ١/ ٩١٤ (مرجع سابق)؛ تفسير السمعاني ٦/ ١٧٤ (مرجع سابق)؛ روح المعاني ٣٠/ ٦٤ (مرجع سابق)؛ زاد المسير ٩/ ٤٨ (مرجع سابق)؛ فتح القدير ٥/ ٣٩٥ (مرجع سابق)؛ تفسير البحر المحيط ٨/ ٤٢٨ (مرجع سابق)؛ تفسير الثعلبي ١٠/ ١٤٧ (مرجع سابق)؛ السبعة في القراءات ص٦٧ (مرجع سابق)؛ حجة القراءات ص٧٥٢؛ تفسير الطبري ٣٠/ ٨٧ (مرجع سابق).

(١) السبعة في القراءات ص٦٧٣ (مرجع سابق).

(٢) مفاتيح الغيب ٣١/ ٦٨.

الوارد على معنى قراءة متواترة يجيز للرازي أن يردّ ما ثبت بالتواتر؟ نرى الجواب عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِذَّٰبًا ﴿٣٥﴾﴾ [النبأ: ٣٥].

□ **قال الرازي: السؤال الثاني**: الكذّاب، بالتشديد يفيد المبالغة، فوروده في قوله تعالى: ﴿وَكَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا كِذَّابًا ﴿٢٨﴾﴾ [النبأ: ٢٨] مناسب؛ لأنه يفيد المبالغة في وصفهم بالكذب، أما وروده هاهنا فغير لائق؛ لأن قوله: ﴿لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِذَّٰبًا ﴿٣٥﴾﴾ [النبأ: ٣٥] يفيد أنهم لا يسمعون الكذب العظيم، وهذا لا ينفي أنهم يسمعون الكذب القليل، وليس مقصود الآية ذلك، بل المقصود المبالغة في أنهم لا يسمعون الكذب البتة، والحاصل: أن هذا اللفظ يفيد نفي المبالغة واللائق بالآية المبالغة في النفي.

والجواب: أن الكسائي قرأ الأول ـ ﴿وَكَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا كِذَّابًا ﴿٢٨﴾﴾ [النبأ: ٢٨] ـ بالتشديد، والثاني ـ قوله: ﴿لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِذَّٰبًا ﴿٣٥﴾﴾ [النبأ: ٣٥] ـ بالتخفيف[1]، ولعل غرضه ما قررناه في هذا السؤال؛ لأن قراءة التخفيف هاهنا تفيد أنهم لا يسمعون الكذب أصلاً؛ لأن الكِذَاب بالتخفيف والكذب واحد؛ لأن أبا علي الفارسي قال: كِذّاب مصدر كَذَب ككتاب مصدر كَتَب، فإذا كان كذلك كانت القراءة بالتخفيف تفيد المبالغة في النفي، وقراءة التشديد في الأول تفيد المبالغة في الثبوت، فيحصل المقصود من هذه القراءة في الموضعين على أكمل الوجوه، فإن أخذنا بقراءة الكسائي فقد زال السؤال، وإن أخذنا بقراءة التشديد في الموضعين وهي قراءة الباقين فالعذر عنه أن قوله: ﴿لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِذَّٰبًا ﴿٣٥﴾﴾ [النبأ: ٣٥]، إشارة إلى ما تقدم من قوله: ﴿وَكَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا كِذَّابًا ﴿٢٨﴾﴾ [النبأ: ٢٨]؛ والمعنى: أن هؤلاء السعداء لا يسمعون كلامهم المشوش الباطل الفاسد، والحاصل: أن النعم الواصلة إليهم تكون خالية عن زحمة أعدائهم، وعن سماع كلامهم الفاسد وأقوالهم الكاذبة الباطلة[2].

مما تقدم أورد الرازي سؤالاً على قراءة التشديد: ﴿لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا

---

(١) إتحاف فضلاء البشر ص٦٦٩ (مرجع سابق).

(٢) مفاتيح الغيب ٣١/ ٢٠.

كِذَّابًا ۝٣٥﴾ [النبأ: ٣٥]، ولم يردّها؛ لأنها قراءة متواترة لا يجوز ردها ولا رد معناها، بل أجاب عليها بما ظهر له أنه مزيل للإشكال محافظاً على إثبات القراءة، وهذا الصنيع منه يدل على حضور دلالة قاعدة المبحث عنده، إذ أثبت القراءة مع وجود الإشكال في معناها عنده، ثم أجاب عليها.

وكذلك كما في تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُصَّدِّقِينَ وَٱلْمُصَّدِّقَٰتِ وَأَقْرَضُواْ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَٰعَفُ لَهُمْ وَلَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ ۝١٨﴾ [الحديد: ١٨].

▫ **قال الرازي:** في الآية إشكال، وهو أن عطف الفعل على الاسم قبيح، فما الفائدة في التزامه هاهنا؟ قال صاحب «الكشاف»[١]: قوله: (وَأقرَضُواْ) معطوف على معنى الفعل في المصدقين؛ لأن اللام بمعنى الذين واسم الفاعل بمعنى صدقوا كأنه قيل: إن الذين صدقوا وأقرضوا.

▫ **قال الرازي:** واعلم أن هذا لا يزيل الإشكال، فإنه ليس فيه بيان أنه لِم عدل عن ذلك اللفظ إلى هذا اللفظ، والذي عندي فيه أن الألف واللام في المصدقين والمصدقات للمعهود، فكأنه ذكر جماعة معينين بهذا الوصف، ثم قَبْل ذكر الخبر أخبر عنهم بأنهم أتوا بأحسن أنواع الصدقة، وهو الإتيان بالقرض الحسن، ثم ذكر الخبر بعد ذلك وهو قوله: (يُضَاعَفُ لَهُمْ)[٢].

فالرازي في المثال السابق لم يكن الإشكال الوارد على القراءة المتواترة مجيزاً عنده لرد ما ثبت بالتواتر؛ لأن القراءات المتواترة حق كلها نصاً ومعنى.

ومما يبين أثر قاعدة المبحث هنا في ترجيحات الرازي في مسائل الاعتقاد ما جاء في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ ۝١٢﴾ [الصافات: ١٢].

▫ **قال الرازي:** قرأ حمزة والكسائي: (عَجِبْتُ) بضم التاء[٣]، والباقون بفتحها... أما الذين قرأوا بالفتح فقد احتجوا بوجوه:

---

(١) الكشاف ٤/ ٤٧٦ (مرجع سابق).

(٢) مفاتيح الغيب ٢٩/ ٢٠١.

(٣) السبعة في القراءات ص٥٤٧ (مرجع سابق).

الأول: أن القراءة بالضم تدل على إسناد العجب إلى الله تعالى، وذلك محال؛ لأن التعجب حالة تحصل عند الجهل بصفة الشيء، ومعلوم أن الجهل على الله محال.

والثاني: أن الله تعالى أضاف التعجب إلى محمد ﷺ في آية أخرى في هذه المسألة فقال: ﴿وَإِن تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَءِذَا كُنَّا تُرَابًا﴾ [الرعد: ٥].

والثالث: أنه تعالى قال: ﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ ﴿١٢﴾﴾ والظاهر أنهم سخروا لأجل ذلك التعجب، فلما سخروا منه وجب أن يكون ذلك التعجب صادراً منه.

وأما الذين قرأوا بضم التاء فقد أجابوا عن الحجة الأولى من وجوه:

الأول: أن القراءة بالضم لا نسلم أنها تدل على إسناد التعجب إلى الله تعالى وبيانه أنه يكون التقدير: قل يا محمد: ﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ ﴿١٢﴾﴾..

الثاني: سلمنا أن ذلك يقتضي إضافة التعجب إلى الله تعالى، فلم قلتم إن ذلك محال..

□ **قال الرازي**: وتحقيق القول فيه أن نقول: دل القرآن والخبر على جواز إضافة العَجَب إلى الله تعالى، أما القرآن فقوله تعالى: ﴿وَإِن تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَءِذَا كُنَّا تُرَابًا﴾ [الرعد: ٥]؛ والمعنى: إن تعجب يا محمد من قولهم فهو أيضاً عجب عندي... وأما الخبر فقوله ﷺ: «**عجب ربكم من أَلِّكُم**[1] **وقنوطكم**»[2]،

---

(١) قال أبو عبيد القاسم بن سلام: وهو أن يرفع الرجل صوته بالدعاء؛ غريب الحديث لأبي عبيد ٢/ ٢٦٩ (مرجع سابق)؛ تخريج الأحاديث والآثار ٣/ ١٧٥، وقال البستي في: «غلط المحدثين» (مرجع سابق) ص٦٧: يرويه المحدثون من إِلْكم بكسر الألفِ والصواب ألكُم بفتحِها يُريدُ رَفْع الصوتِ بالدُّعاء وقال ابن الجوزي في غريب الحديث لابن الجوزي ١/ ٣٦ (مرجع سابق):
في الحديث: «**عجب ربكم من إلكم**» المحدثون يقولونه بكسر الألف والأجود فتحها وفي معناه قولان: **أحدهما**: من شدة قنوطكم، **والثاني**: من رفع أصواتكم بالدعاء، ورواه بعضهم من أزلكم والأزل الشدة فكأنه أراد من شدة قنوطكم. وفي النهاية في غريب الأثر ١/ ٦١: الإل شدة القنوط.

(٢) قال الزيلعي: غريب. تخريج الأحاديث والآثار ٣/ ١٧٥ (مرجع سابق).

و«**عجب ربكم من شاب ليست له صبوة**»[1]، وإذا ثبت هذا فنقول: العَجَب من الله تعالى خلاف العجب من الآدميين[2] كما قال: ﴿وَيَمۡكُرُونَ وَيَمۡكُرُ ٱللَّهُۖ﴾ [الأنفال: ٣٠]، وقال: ﴿سَخِرَ ٱللَّهُ مِنۡهُمۡ﴾ [التوبة: ٧٩]، وقال تعالى: ﴿وَهُوَ خَٰدِعُهُمۡ﴾ [النساء: ١٤٢]، والمكر والخداع والسخرية من الله تعالى بخلاف هذه الأحوال من العباد.. والأقرب أن يقال: القراءة بالضم إن ثبتت بالتواتر وجب المصير إليها، ويكون التأويل ما ذكرناه، وإن لم تثبت هذه القراءة بالتواتر كانت القراءة بفتح التاء أولى والله أعلم[3].

فترجيح الرازي في ضوء قاعدة الترجيح في هذا المبحث ترجح ما ذهب إليه من إثبات القراءة المتواترة بضم التاء (عجبتُ)، وأنها حق بنصها ومعناها، وهذا من الرازي إعمال لمضمون قاعدة الترجيح هنا في مسألة الصفات، مما يبين أثر قواعد الترجيح عنده في الدلالة على أصح الأقوال في المسائل العقدية كما في هذا الموضع.

ولم أجد من المفسرين من رد القراءة المتواترة بضم التاء (عجبتُ)، إنما منهم من لم يعرض لها ولم يوردها، ومنهم من أثبتها وأثبت ما دلت عليه من صفة العَجَب لله تعالى؛ كالطبري[4]، وابن جزي[5]، والبغوي[6]، والسمرقندي[7]،

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في المسند ٤/ ١٥١ (مرجع سابق)؛ وضعفه الألباني في ضعيف الجامع الصغير ص٣٥٩، ولكن صحت أحاديث في إثبات العجب لله تعالى منها ما أخرجه البخاري في صحيحه ٣/ ١٠٩٦ (٢٨٤٨) باب الأسارى في السلاسل (مرجع سابق) بسنده عن أبي هريرة ﵁ عن النبي ﷺ قال: «**عجب الله من قوم يدخلون الجنة في السلاسل**». وأخرج مسلم في صحيحه ٣/ ١٦٢٤ (٢٠٥٤) باب إكرام الضيف، (مرجع سابق) بسنده، وفيه قول النبي ﷺ: «**فقال: قد عجب الله من صنيعكما بضيفكما الليلة**».

(٢) قرر الرازي هذا المعنى في كتابه أساس التقديس ص١١٢ (مرجع سابق).

(٣) مفاتيح الغيب ٢٦/ ١١٠، ١١١.

(٤) جامع البيان ٢٣/ ٤٣ (مرجع سابق).

(٥) التسهيل ٣/ ١٦٩ (مرجع سابق).

(٦) معالم التنزيل ٤/ ٢٤ (مرجع سابق).

(٧) تفسير السمرقندي ٣/ ١٣٠ (مرجع سابق).

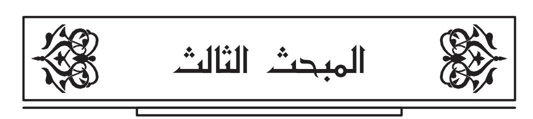
وقال الشنقيطي: وبذلك تعلم أن هذه الآية الكريمة على قراءة حمزة والكسائي فيها إثبات العجب لله تعالى فهي إذاً من آيات الصفات على هذه القراءة[1].

تبين مما سبق في هذا المبحث أن الرازي يسعى لحماية القراءات المتواترة ومعانيها فهي عنده لا يمكن ردها ولا رد معناها، وأنها حق نصاً ومعنى، وينص الرازي على مضمون هذه القاعدة ويرجح بها، وقد يُغفل العمل بها حين يردُّ القراءة المتواترة زعماً منه أنها أخذت من رسم المصحف فقط، ويظهر أثر هذه القاعدة عنده من تفسيره حين يرد على من انتقص قراءة متواترة، فتراه يتعقب من رد قراءة متواترة، دون من رد غير المتواتر، ولهذه القاعدة أثر إيجابي عند الرازي في ترجيحاته في مسائل الاعتقاد.

---

(١) أضواء البيان ٦/٣٠٨ (مرجع سابق). وانظر: التسهيل لعلوم التنزيل ٣/١٦٩ (مرجع سابق)؛ الكشاف ٤/٤٠ (مرجع سابق)؛ تفسير ابن كثير ٤/٤؛ تفسير السعدي ص٧٠١ (مرجع سابق)؛ تفسير السمعاني ٤/٣٩٤ (مرجع سابق)؛ تفسير الصنعاني ٣/ ١٤٨ (مرجع سابق)؛ تفسير القرطبي ١٥/٧٠ (مرجع سابق)؛ زاد المسير ٧/٤٩ (مرجع سابق)؛ زاد المسير ٧/٥٠ (مرجع سابق)؛ فتح القدير ٤/٣٩٠ (مرجع سابق)؛ معاني القرآن ٦/١٦ (مرجع سابق)؛ تفسير البحر المحيط ٧/٣٤٠ (مرجع سابق)؛ تفسير الثعلبي ٨/١٤٠ (مرجع سابق)؛ حجة القراءات ص٦٠٦ (مرجع سابق).

وانظر: في وجوب إثبات صفة العَجَب ما جاء في: العقيدة الواسطية ص٢٠ (مرجع سابق)؛ معارج القبول ١/٣٤٦ (مرجع سابق)؛ الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ٣/ ١٣١ (مرجع سابق)؛ السنة، تأليف: عمرو بن أبي عاصم الضحاك الشيباني، ١/ ٢٤٩، دار النشر: المكتب الإسلامي ـ بيروت، ١٤٠٠هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني؛ آيات الأسماء والصفات للشنقيطي ص٤٤ (مرجع سابق).



المبحث الثالث

قاعدة:

دلالة القراءة المتواترة مُقدَّمة على دلالة القراءة الشاذة

التعريف بالقاعدة:

القراءة إذا استوفت شروطها وصحت فهي سُنَّة متبعة يلزم قبولها والمصير إليها ولا يرد شيء منها[1]. وكل قراءة وافقت العربية ولو بوجه، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً، وصح سندها، فهي القراءة الصحيحة، التي لا يجوز ردها ولا يحل إنكارها، بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن ووجب على الناس قبولها سواء كانت عن الأئمة السبعة أم عن العشرة ومتى اختل ركن من هذه الأركان الثلاثة أطلق عليها: ضعيفة أو شاذة أو باطلة، هذا هو الصحيح عند أئمة التحقيق من السلف والخلف[2].

وقال السيوطي: وهو مذهب السلف الذي لا يعرف عن أحد منهم خلافه[3].

فالقراءة الشاذة: هي كل قراءة اختل فيها ركن من أركان القراءة الصحيحة، والتي هي كما تقدم: موافقة العربية ولو بوجه، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً، وصح سندها، فهذه أركان القراءة الصحيحة

---

(١) انظر: قواعد التفسير للسبت ١/ ٩٤ (مرجع سابق).

(٢) انظر: البرهان للزركشي ١/ ٣٣١ (مرجع سابق)؛ مناهل العرفان ١/ ٢٨٩؛ نيل الأوطار ٢/ ٢٦٢ (مرجع سابق)؛ إجابة السائل للصنعاني ص٦٨ (مرجع سابق)؛ الكليات ص٧٠٣ (مرجع سابق)؛ أبجد العلوم ٢/ ٥٠٨ (مرجع سابق).

(٣) الإتقان ١/ ٢٠٣ (مرجع سابق).

التي لا يجوز ردها ولا يحل إنكارها، ومتى اختل ركن من هذه الأركان الثلاثة أطلق على تلك القراءة أنها شاذة، ويدخل تحت مصطلح الشذوذ: الضعيفة أو الباطلة[1].

وقد اختلف العلماء في الاحتجاج بالقراءة الشاذة على مذهبين:

المذهب الأول: أنها حجة ويجب العمل بها، وهو مذهب الحنفية، والشافعية، والراجح عند الحنابلة.

المذهب الثاني: أنها ليست بحجة، وهو مذهب الإمام مالك، وإليه ذهب الشافعي في أحد قوليه[2].

وإذا خالفت القراءةُ الشاذة القراءةَ المتواترة في مدلولها، ووقع الخلاف بين العلماء في تفسير الآية بناء على اختلاف معنى القراءتين، ولم يمكن حمل معنى القراءة الشاذة على معنى القراءة المتواترة بحيث يتحد معنى القراءتين، فأولى الأقوال بالصواب في تفسير الآية، تفسيرها وحملها على مدلول القراءة المتواترة[3]؛ لأن القراءة الشاذة لا ترفع القراءة المتواترة[4]، ولا حجة في

---

(١) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي ١/ ٣٨٣ (مرجع سابق)؛ البرهان للزركشي ١/ ٣٣١ (مرجع سابق)؛ الإتقان ١/ ٢٠٨، ٢١٦ (مرجع سابق)؛ مناهل العرفان ١/ ٢٨٩ (مرجع سابق)؛ نيل الأوطار ٢/ ٢٦٢ (مرجع سابق)؛ إجابة السائل للصنعاني ص٦٨ (مرجع سابق)؛ الكليات ص٧٠٣ (مرجع سابق)؛ أبجد العلوم ٢/ ٥٠٨ (مرجع سابق).

(٢) انظر: حاشية البجيرمي ٣/ ٢٥١ (مرجع سابق)؛ حاشية الجمل على شرح المنهج ٤/ ١٢، ٥/ ١٥٤ (مرجع سابق)؛ قواطع الأدلة في الأصول ١/ ٤١٤، ٤١٥ (مرجع سابق)؛ البرهان في أصول الفقه ١/ ٤٢٧ (مرجع سابق)؛ التقرير والتحبير ٢/ ٢٨٨ (مرجع سابق)؛ تيسير التحرير ٣/ ٩ (مرجع سابق)؛ الفتاوى ٣٤/ ٤٣ (مرجع سابق)؛ شرح الزركشي ٣/ ٣٢٨ (مرجع سابق)؛ مغني المحتاج ٤/ ١٨١ (مرجع سابق)؛ أسنى المطالب في شرح روض الطالب ٤/ ١٥٥ (مرجع سابق)؛ حاشية قليوبي ٣/ ١٤١ (مرجع سابق)؛ نهاية المحتاج ٨/ ٦ (مرجع سابق)؛ شرح فتح القدير ٤/ ١٩١ (مرجع سابق)؛ بلغة السالك ٤/ ٣٤٥ (مرجع سابق).

(٣) قواعد الترجيح عند المفسرين للحربي ١/ ١٠٤ (مرجع سابق).

(٤) مفاتيح الغيب ٤/ ٧٠.

الشواذ إذا خالفت المشهور[1]، ومثال ذلك في تفسير الرازي قوله في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَإِن نَّكَثُوٓاْ أَيۡمَٰنَهُم مِّنۢ بَعۡدِ عَهۡدِهِمۡ وَطَعَنُواْ فِي دِينِكُمۡ فَقَٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلۡكُفۡرِ إِنَّهُمۡ لَآ أَيۡمَٰنَ لَهُمۡ لَعَلَّهُمۡ يَنتَهُونَ ١٢﴾ [التوبة: ١٢].

﴿وَإِن نَّكَثُوٓاْ أَيۡمَٰنَهُم﴾؛ أي: نقضوا عهودهم، وفيه قولان:

الأول: هو قول الأكثرين، أن المراد نكثهم لعهد رسول الله ﷺ.

والثاني: أن المراد حمل العهد على الإسلام بعد الإيمان، فيكون المراد ردتهم بعد الإيمان، ولذلك قرأ بعضهم: (وَإِن نَّكَثُوا إِيمَانَهُم[2] مِّن بَعْد عَهْدِهِمْ).

◻ **قال الرازي:** والأول أولى للقراءة المشهورة؛ ولأن الآية وردت في ناقضي العهد؛ لأنه تعالى صنفهم صنفين فإذا ميز منهم من تاب لم يبق إلا من أقام على نقض العهد[3].

فمعنى القراءة المتواترة (أَيْمَانَهم)؛ أي: عهودهم التي عاهدوا بها رسول الله ﷺ، ومعنى القراءة الشاذة (إيمانَهُم)؛ أي: إسلامهم.

وترجيح الرازي في ضوء قاعدة المبحث هنا ترجح ما رجحه من دلالة القراءة المتواترة وتقدمها؛ لأنها متواترة مشهورة.

وقد يعمل الرازي بمضمون قاعدة المبحث هنا في غير موضعها، وذلك حين يدفع معنى قراءة شاذة لمخالفتها لمعنى ـ لا يصح ـ يراه في قراءة متواترة، كما قال في تفسير قول الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَخۡرَجَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ مِن دِيَٰرِهِمۡ لِأَوَّلِ ٱلۡحَشۡرِۚ مَا ظَنَنتُمۡ أَن يَخۡرُجُواْۖ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمۡ حُصُونُهُم مِّنَ

---

(١) فتح الباري ٣/ ٤٩٩ (مرجع سابق)؛ عمدة القاري ٩/ ٢٨٦ (مرجع سابق)؛ شرح الزرقاني ٢/ ٤٢١ (مرجع سابق).

(٢) شاذة، وفي المطبوع (أيمانهم)، وفي ط: الخيرية المنشأة بجمالية مصر المحمية ١٣٠٨هـ. (أيمانهم) بدون ضبط ٤/ ٤٠١، والصحيح ما أثبته ليتسق الكلام وتتضح القراءة كما في البحر المحيط ٥/ ١٧ (مرجع سابق) قال: قرأ بعضهم: (وإنْ نكثوا إيمانهم).

(٣) مفاتيح الغيب ١٥/ ١٨٦.

ٱللَّهِ فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا۟ۖ وَقَذَفَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعْبَۚ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِى ٱلْمُؤْمِنِينَ فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ ۝٢﴾ [الحشر: ٢].

قوله تعالى: ﴿فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا۟ۖ﴾ في الآية وجهان:

الأول: أن يكون الضمير في قوله: ﴿فَأَتَىٰهُمُ﴾ عائد إلى اليهود؛ أي: فأتاهم عذاب الله، وأخذهم من حيث لم يحتسبوا.

والثاني: أن يكون عائداً إلى المؤمنين؛ أي: فأتاهم نصر الله وتقويته من حيث لم يحتسبوا.

المسألة الثانية: قوله: ﴿فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ﴾ لا يمكن إجراؤه على ظاهره باتفاق جمهور العقلاء، فدل على أن باب التأويل مفتوح وأن صرف الآيات عن ظواهرها بمقتضى الدلائل العقلية جائز.

□ **قال الرازي:** قال «صاحب الكشاف»[(١)]:

قرئ: (فآتاهم اللهُ)[(٢)]؛ أي: فآتاهم الهلاك. ثم قال الرازي:

واعلم أن هذه القراءة لا تدفع ما بيناه من وجوه التأويل؛ لأن هذه القراءة لا تدفع القراءة الأولى؛ فإنها ثابتة بالتواتر ومتى كانت ثابتة بالتواتر لا يمكن دفعها بل لا بد فيها من التأويل[(٣)].

فالقراءة المتواترة (فَأَتَاهُمُ) والشاذة (فآتاهم)، ويرى الرازي أن القراءة المتواترة لا تصح بلا تأويل عن ظاهرها، والشاذة تصح بظاهرها بلا تأويل، ثم بين أن القراءة الشاذة لا تدفع المتواتر، فتبقى المتواترة مع وجوب التأويل معها.

ولا شك أن دلالة القراءة المتواترة مُقَدَّمة على دلالة القراءة الشاذة، ولكن هنا دلالة القراءة الشاذة يمكن أن يتحد معناها مع المتواترة، فلا حاجة

---

(١) الكشاف ٤/٤٩٩ (مرجع سابق)؛ قال الزمخشري: وقرئ (فآتاهم الله)؛ أي: فآتاهم الهلاك والرعب الخوف الذي يرعب الصدر؛ أي: يملؤه، وقذفه: إثباته وركزه.

(٢) شاذة، الكشاف ٤/٤٩٩ (مرجع سابق)؛ تفسير النسفي ٤/٢٢٩ (مرجع سابق).

(٣) مفاتيح الغيب ٢٩/٢٤٣.

إلى ترك أي من القراءتين، والقراءة الشاذة قد تفسر المتواترة[1]، فيكون المعنى آتاهم الله تعالى الهلاك، إذا كان الضمير يعود لليهود، أو آتاهم الله تعالى النصر، إذا عاد الضمير للمؤمنين، وهذا المعنى يصح على القراءة المتواترة كما ذكر الرازي، ويصح على القراءة الشاذة كما ذكر الألوسي[2].

أما قول الرازي في القراءة المتواترة: لا يمكن إجراؤها على ظاهرها وأنه لا بد من التأويل.

فقد توهم الرازي أنها من باب الصفات وهذا منه على مبدئه في تأويل آيات الصفات، ويكفي لرده أنه مبني على مقتضى الدلائل العقلية، ومعلوم أن العقل لا مدخل له في باب صفات الله تعالى؛ لأنها فوق مستويات العقول، وسياق القرآن يدل على أن مثل هذا السياق ليس من باب الصفات كما في قوله تعالى: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: ٢٦]؛ أي: هدمه واقتلعه من قواعده، ونظيره: ﴿أَتَىٰهَآ أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا﴾ [يونس: ٢٤]، وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا نَأْتِى ٱلْأَرْضَ نَنقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا﴾ [الرعد: ٤١]، فيكون قوله تعالى: ﴿فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا۟﴾ [الحشر: ٢]، أخذهم ودهاهم وباغتهم من حيث لم يحتسبوا إذا عاد الضمير لليهود، أو جاءهم النصر إذا عاد الضمير للمؤمنين[3].

ومن ترجيح الرازي بين الأقوال المختلفة في تفسير الآية بناء على اختلاف معنى القراءتين ما جاء في قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَـٰنِكُمْ وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَـٰنَ ۖ فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَـٰثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَٰلِكَ كَفَّـٰرَةُ أَيْمَـٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۚ وَٱحْفَظُوٓا۟ أَيْمَـٰنَكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَـٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٨٩﴾﴾ [المائدة: ٨٩].

---

(١) انظر: البرهان في علوم القرآن ١/ ٣٣٦ (مرجع سابق)؛ الإتقان ١/ ٢١٩ (مرجع سابق)؛ أضواء البيان ٥/ ٥٣٢ (مرجع سابق).

(٢) روح المعاني ٢٨/ ٤١ (مرجع سابق). وانظر: إرشاد العقل السليم ٨/ ٢٢٦ (مرجع سابق).

(٣) انظر: أضواء البيان ٨/ ١٧، ١٨ (مرجع سابق).

□ **قال الرازي:** واعلم أن الآية دالة على أن الواجب في كفارة اليمين أحد الأمور الثلاثة على التخيير فإن عجز عنها جميعاً فالواجب شيء آخر وهو الصوم[١].

ثم ذكر الرازي الخلاف في وجوب التتابع في صيام كفارة اليمين فقال:

قال الشافعي رحمه الله في أصح قوليه: أنه يصوم ثلاثة أيام إن شاء متتابعة وإن شاء متفرقة.

وقال أبو حنيفة يجب التتابع. حجة الشافعي: أنه تعالى أوجب صيام ثلاثة أيام، والآتي بصوم ثلاثة أيام على التفرق آت بصوم ثلاثة أيام، فوجب أن يخرج عن العهدة. حجة أبي حنيفة رحمه الله: ما روي في قراءة أُبي بن كعب وابن مسعود: (فصيام[٢] ثلاثة أيام متتابعات) وقراءتهما لا تختلف عن روايتهما.

□ **قال الرازي: والجواب**: أن القراءة الشاذة مردودة؛ لأنها لو كانت قرآناً لنقلت نقلاً متواتراً، إذ لو جوزنا في القرآن أن لا ينقل على التواتر لزم طعن الروافض والملاحدة[٣] في القرآن، وذلك باطل، فعلمنا أن القراءة الشاذة مردودة فلا تصلح؛ لأن تكون حجة[٤].

---

(١) مفاتيح الغيب ١٢/ ٦٣.

(٢) شاذة، في المطبوع: (فصوم) والصحيح ما أثبته من قراءة أُبي وابن مسعود. انظر: الكشاف ١/ ٧٠٦ (مرجع سابق)؛ المحرر الوجيز ٢/ ٢٣٢ (مرجع سابق)؛ تفسير ابن كثير ٢/ ٩٢ (مرجع سابق)؛ الدر المنثور ١/ ٥١٩ (مرجع سابق).

(٣) الملحد من مال عن طريقة الحق والإيمان، وأدخل في الإيمان ما ليس فيه، ولحد في الدين يلحد وألحد مال وعدل عنه، والملحد المائل عن الدين. انظر: مفاتيح الغيب ٢٠/ ٩٤، ٢١/ ٩٨؛ لسان العرب (لحد) ٣/ ٣٨٨ (مرجع سابق)؛ مقاييس اللغة (لحد) ٥/ ٢٣٦ (مرجع سابق)؛ الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي ص٣٧٩ الأزهري، دار النشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ـ الكويت، ١٣٩٩هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. محمد جبر الألفي؛ تهذيب اللغة (لحد) ٤/ ٢٤٣؛ تهذيب اللغة، تأليف: الأزهري، دار النشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد عوض مرعب؛ المعجم الوسيط (لحد) ٢/ ٨١٧ (مرجع سابق)؛ مختار الصحاح (لحد) ص٢٤٧ (مرجع سابق).

(٤) مفاتيح الغيب ١٢/ ٦٥.

وممن اتفق ترجيحه مع ما ذهب إليه الرازي من عدم وجوب التتابع: الطبري حيث قال:

والصواب من القول في ذلك عندنا أن يقال: إن الله تعالى أوجب على من لزمته كفارة يمين إذا لم يجد إلى تكفيرها بالإطعام أو الكسوة أو العتق سبيلاً أن يكفرها بصيام ثلاثة أيام، ولم يشرط في ذلك متتابعة، فكيفما صامهن المكفر مفرقة ومتتابعة أجزأه؛ لأن الله تعالى إنما أوجب عليه صيام ثلاثة أيام فكيفما أتى بصومهن أجزأ، فأما ما روي عن أُبي وابن مسعود من قراءتهما ﴿فصيام ثلاثة أيام متتابعات﴾ فذلك خلاف ما في مصاحفنا، وغير جائز لنا أن نشهد بشيء ليس في مصاحفنا من الكلام أنه من كتاب الله، غير أني أختار للصائم في كفارة اليمين: أن يتابع بين الأيام الثلاثة ولا يفرق؛ لأنه لا خلاف بين الجميع أنه إذا فعل ذلك فقد أجزأ ذلك عنه من كفارته، وهم في غير ذلك مختلفون، ففعل ما لا يختلف في جوازه أحب إلي وإن كان الآخر جائزاً[(١)].

فظهر لنا قولان في المسألة، بناء على القراءتين الواردة، فالقراءة المتواترة لا تدل على وجوب التتابع، والقراءة الشاذة توجب التتابع، ورجح الرازي عدم الوجوب، وترجيحه في ضوء قاعدة المبحث هنا ترجح ما ذهب إليه حيث إن دلالة القراءة المتواترة مُقَدَّمة على دلالة القراءة الشاذة.

ومن عناية الرازي بالترجيح وحضور قواعده عنده: رفضه الاستدلال لقول يراه من خلال رفع القراءة المتواترة بالشاذة، كما في تفسير قول الله تعالى: ﴿أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ ٱلْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنۢ بَعْدِى قَالُوا۟ نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِۦمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٣﴾﴾ [البقرة: ١٣٣].

□ **قال الرازي:** واحتج أبو حنيفة على قوله بأن الجد أب.. للآية.. وهي قوله تعالى: ﴿نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِۦمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ﴾، فأطلق لفظ الأب على الجد.

---

(١) جامع البيان ٧/ ٣١ (مرجع سابق).

والآية الثانية قوله تعالى مخبراً عن يوسف عليه السلام: ﴿وَٱتَّبَعْتُ مِلَّةَ ءَابَآءِيٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ﴾ [يوسف: ٣٨].

قال الشافعي رضي الله عنه: لا نسلم أن الجد أب والدليل عليه وجوه:

أحدها: أنكم كما استدللتم بهذه الآيات على أن الجد أب فنحن نستدل على أنه ليس بأب بقوله تعالى: ﴿وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ﴾ [البقرة: ١٣٢]، فإن الله تعالى ما أدخل يعقوب في بنيه؛ لأنه ميزه عنهم، فلو كان الصاعد في الأبوة أباً لكان النازل في البنوة ابناً في الحقيقة، فلما لم يكن كذلك ثبت أن الجد ليس بأب.

فأما الآيات التي تمسكتم بها في بيان أن الجد أب، فالجواب عن وجه التمسك بها من وجوه:

أولها: أنه قرأ أُبي (وإلاه إبْرَاهِيمَ)[1] بطرح آبائك.

□ **قال الرازي:** إلا أن هذا لا يقدح في الغرض؛ لأن القراءة الشاذة لا ترفع القراءة المتواترة، بل الجواب أن يقال: إنه أطلق لفظ الأب على الجد وعلى العم وقال عليه الصلاة والسلام في العباس: «**هذا بقية آبائي**»[2] وقال: «**ردوا على أبي**»[3]، فدلنا ذلك على أنه ذكره على سبيل المجاز، والدليل عليه

---

(١) شاذة، تفسير البحر المحيط ١/ ٥٧٣ (مرجع سابق)؛ تفسير الثعلبي ١/ ٢٨١ (مرجع سابق).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، دار النشر: مكتبة الرشد ـ الرياض، ١٤٠٩هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: كمال يوسف الحوت ٦/ ٣٨٢ (٣٢٢١٢) بسنده عن مجاهد قال: قال رسول الله ﷺ: «**احفظوا بي في العباس فإنه بقية آبائي وإن عم الرجل صنو أبيه**»؛ والطبراني في المعجم الصغير (الروض الداني)، دار النشر: المكتب الإسلامي، دار عمار ـ بيروت، عمان، ١٤٠٥هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد شكور محمود الحاج أمرير ١/ ٣٤٤ بسنده عن الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم أجمعين. قال: قال رسول الله ﷺ: «**احفظوني في العباس، فإنه بقية آبائي**». وانظر: مجمع الزوائد ٩/ ٢٦٩ (مرجع سابق)؛ كنز العمال ١١/ ٣٢٠ (مرجع سابق)؛ العجالة في الأحاديث المسلسلة ص٦٦ الفاداني المكي، دار النشر: دار البصائر ـ دمشق، الطبعة الثانية؛ فيض القدير ١/ ١١٩٧ (مرجع سابق)؛ تخريج الأحاديث والآثار للزيلعي ١/ ٨٩ (مرجع سابق).

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (مرجع سابق) ٧/ ٤٠٢ (٣٦٩٠٢) بسنده عن عكرمة =

ما قدمناه أنه يصح نفي اسم الأب عن الجد، ولو كان حقيقة لما كان كذلك. . . والله أعلم[(١)].

فالرازي في المثال السابق يرى رأي الشافعي من أن الجد ليس أباً، ولم يرتضي دفع القراءة المتواترة: ﴿وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبۡرَٰهِـۧمَ﴾ بالشاذة وهي (وإلاه إِبْرَاهِيمَ) وإن كان دفعها يؤيد رأيه من أن الجد ليس أباً، فنرى الرازي هنا يقدم القراءة المتواترة ثم يوجهها بما يرى من أن الجد ليس أباً.

ومما يبين لنا صلة هذه القاعدة في بيان الراجح من الأقوال في التفسير عند الرازي ما جاء في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلۡمَرۡوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِۖ فَمَنۡ حَجَّ ٱلۡبَيۡتَ أَوِ ٱعۡتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَاۚ وَمَن تَطَوَّعَ خَيۡرٗا فَإِنَّ ٱللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ ١٥٨﴾ [البقرة: ١٥٨].

□ **قال الرازي:** ظاهر قوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِ﴾.. لا يدل على أن السعي بين الصفا والمروة واجب أو ليس بواجب. . .

ثم بين مذاهب العلماء في هذه المسألة فقال: مذهب الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن هذا السعي ركن. . . وعند أبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه ليس بركن. . . واحتج أبو حنيفة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ. . بهذه الآية وهي قوله: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَاۚ﴾ وهذا لا يقال في الواجبات، ثم إنه تعالى أكد ذلك بقوله: ﴿وَمَن تَطَوَّعَ خَيۡرٗا﴾ فبين أنه تطوع وليس بواجب. . .

والجواب: أن قوله: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِ﴾ ليس فيه إلا أنه لا إثم على فاعله وهذا القدر المشترك بين الواجب وغيره، فلا يكون فيه دلالة على نفي الوجوب، والذي يحقق ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَن تَقۡصُرُواْ مِنَ

= ـ وفيه ـ فانطلق العباس فركب بغلة رسول الله ﷺ الشهباء، وانطلق فقال رسول الله ﷺ: «**ردوا علي أبي ردوا علي أبي فإن عم الرجل صنو أبيه**». وانظر: كنز العمال ٢٣٦/١٠، و٢٤٧/١٤ (مرجع سابق)؛ تاريخ مدينة دمشق ٢٩٨/٢٦، دار النشر: دار الفكر ـ بيروت، ١٩٩٥م، تحقيق: محب الدين أبي سعيد عمر العمري، تخريج الأحاديث والآثار للزيلعي ٨٩/١ (مرجع سابق).

(١) مفاتيح الغيب ٧٠/٤.

﴿ٱلصَّلَوٰةِ إِنۡ خِفۡتُمۡ﴾ [النساء: ١٠١]، والقصر عند أبي حنيفة واجب مع أنه قال فيه: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِ﴾ فكذا ها هنا...

وقال ابن عباس: كان على الصفا صنم وعلى المروة صنم، وكان أهل الجاهلية يطوفون بهما، ويتمسحون بهما، فلما جاء الإسلام كره المسلمون الطواف بينهما لأجل الصنمين فأنزل الله تعالى هذه الآية[1].

إذا عرفت هذا فنقول انصرفت الإباحة إلى وجود الصنمين حال الطواف لا إلى نفس الطواف، كما لو كان في الثوب نجاسة يسيرة عندكم أو دم البراغيث عندنا فقيل: لا جناح عليك أن تصلي فيه، فإن رفع الجناح ينصرف إلى مكان النجاسة لا إلى نفس الصلاة. وروي عن عروة أنه قال لعائشة: إني أرى أن لا حرج علي في أن لا أطوف بهما، فقالت: بئس ما قلت، لو كان كذلك لقال: أن لا يطوف بهما[2]، ثم حكت ما تقدم من الصنمين، وتفسير عائشة راجح على تفسير التابعين.

فإن قالوا: قرأ ابن مسعود: (فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما)[3]، واللفظ؛ أيضاً محتمل له كقوله: ﴿يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمۡ أَن تَضِلُّواْۗ﴾ [النساء: ١٧٦]؛ أي: أن لا تضلوا وكقوله تعالى: ﴿أَن تَقُولُواْ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾ [الأعراف: ١٧٢] معناه: أن لا تقولوا، قلنا: القراءة الشاذة لا يمكن اعتبارها في القرآن؛ لأن

---

(١) معرفة السنن، والآثار ٤/ ٨٥ (مرجع سابق)؛ عمدة القاري ٩/ ٢٨٧ (مرجع سابق).

(٢) أخرجه البخاري، (مرجع سابق) باب: وجوب الصفا والمروة ٢/ ٥٩٢ (١٥٦١) بسنده قال عروة: سألت عائشة رضي الله عنها فقلت لها: أرأيت قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلۡمَرۡوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِۖ فَمَنۡ حَجَّ ٱلۡبَيۡتَ أَوِ ٱعۡتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَاۚ﴾ فوالله ما على أحد جناح أن لا يطوف بالصفا والمروة، قالت: بئس ما قلت يا ابن أختي، إن هذه لو كانت كما أولتها عليه كانت (لا جناح عليه أن لا يطوف بهما)، ولكنها أنزلت في الأنصار، كانوا قبل أن يسلموا يهلون لمناة الطاغية التي كانوا يعبدونها عند المشلل فكان من أهل يتحرج أن يطوف بالصفا والمروة، فلما أسلموا سألوا رسول الله ﷺ عن ذلك قالوا: يا رسول الله: إنا كنا نتحرج أن نطوف بين الصفا والمروة فأنزل الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلۡمَرۡوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِۖ﴾ الآية.

(٣) شاذة، أضواء البيان ٤/ ٤٢٩ (مرجع سابق)؛ تفسير السمعاني ١/ ١٦٠ (مرجع سابق).

تصحيحها يقدح في كون القرآن متواتراً. . . والله أعلم[١].

مما تقدم تبين أنه ورد في الآية قراءتان، قراءة متواترة وهي: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البقرة: ١٥٨] وقراءة شاذة وهي: (فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما) ودلالة القراءة الشاذة: نفي الحرج في ترك الطواف بين الصفا والمروة[٢]، والقراءة المذكورة تخالف القراءة المجمع عليها المتواترة، وما خالف المتواتر المجمع عليه إن لم يمكن الجمع بينهما فهو باطل، والنفي والإثبات لا يمكن الجمع بينهما لأنهما نقيضان[٣].

ومنهم من وجه القراءة الشاذة فذكر أن قراءة: (أن لا يطوف بهما) محمولة على القراءة المشهورة و(لا) زائدة؛ كالطبري[٤]، ولا يخلو من تكلف كما ترى[٥].

إن ترجيح الرازي في ضوء قاعدة الترجيح هنا ترجح ما ذهب إليه من تقديم دلالة القراءة المتواترة.

ومما يبين أثر هذه القاعدة عند الرازي في الدلالة على أرجح الأقوال ما جاء في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِن فَآءُو فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٢٦﴾ وَإِنْ عَزَمُوا۟ ٱلطَّلَٰقَ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٢٧﴾﴾ [البقرة: ٢٢٦، ٢٢٧].

❑ **قال الرازي:** اختلفوا في مقدار مدة الإيلاء[٦] على أقوال:

فالأول: أنه لا يكون مولياً حتى يحلف على أن لا يطأها أبداً.

والثاني: إن أي مدة حلف عليها كان مولياً وإن كانت يوماً.

❑ **قال الرازي:** وهذان المذهبان في غاية التباعد.

---

(١) مفاتيح الغيب ٤/ ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦.

(٢) انظر: الاستذكار ٤/ ٢٢٢ (مرجع سابق).

(٣) انظر: أضواء البيان ٤/ ٤٢٩، ٤٣٠ (مرجع سابق).

(٤) جامع البيان ٢/ ٥١ (مرجع سابق).

(٥) أضواء البيان ٤/ ٤٣٠ (مرجع سابق).

(٦) الإيلاء: اليمين على ترك الوطء، كما إذا قال لزوجته: والله لا أجامعك ولا أباضعك ولا أقربك. مفاتيح الغيب ٦/ ٦٩.

والثالث: قول أبي حنيفة... أنه لا يكون مولياً حتى يحلف على أنه لا يطأها أربعة أشهر أو فيما زاد.

والرابع: قول الشافعي وأحمد ومالك ﭬ إنه لا يكون موالياً حتى تزيد المدة على أربعة أشهر...

حجة الشافعي من وجوه.. حجة أبي حنيفة ﭬ أن عبد الله بن مسعود قرأ: (فإن فاؤا فيهن)[١].

ثم قال الرازي: والجواب الصحيح أن القراءة الشاذة مردودة؛ لأن كل ما كان قرآناً وجب أن يثبت بالتواتر، فحيث لم يثبت بالتواتر قطعنا أنه ليس بقرآن، وأولى الناس بهذا أبو حنيفة، فإنه بهذا الحرف تمسك في أن التسمية ليست من القرآن، وأيضاً قد بينا أن الآية مشتملة على أمور ثلاثة دلت على أن هذه الفيئة لا تكون في المدة فالقراءة الشاذة لما كانت مخالفة لها وجب القطع بفسادها[٢].

ولم أجد من المفسرين من استحضر مضمون هذه القاعدة في الدلالة على أصح الأقوال كما وجدته عند الرازي حين بين أن القراءة الشاذة مردودة عند منازعتها لدلالة القراءة المتواترة[٣].

---

(١) شاذة، الكشاف ١/ ٢٩٧ (مرجع سابق)؛ روح المعاني ٢/ ١٢٩ (مرجع سابق).

(٢) مفاتيح الغيب ٦/ ٧٢، ٧٣.

(٣) انظر: الكشاف ١/ ٢٩٦ (مرجع سابق)؛ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ١/ ٣٠٣ (مرجع سابق)؛ تفسير أبي السعود ١/ ٢٢٤ (مرجع سابق)؛ تفسير ابن كثير ١/ ٢٦٩ (مرجع سابق)؛ تفسير البغوي ١/ ٢٠٢ (مرجع سابق)؛ تفسير البيضاوي ١/ ٥١٣ (مرجع سابق)؛ تفسير الثعالبي ١/ ١٧٤ (مرجع سابق)؛ تفسير السعدي ص١٠١ (مرجع سابق)؛ تفسير السمرقندي ١/ ١٧٥ (مرجع سابق)؛ تفسير السمعاني ١/ ٢٢٨ (مرجع سابق)؛ تفسير الصنعاني ١/ ٩٢ (مرجع سابق)؛ تفسير الطبري ٢/ ٤١٧ (مرجع سابق)؛ تفسير القرطبي ٣/ ١٠٢ (مرجع سابق)؛ تفسير النسفي ١/ ١٠٩ (مرجع سابق)؛ روح المعاني ١/ ١٢٩ (مرجع سابق)؛ زاد المسير ١/ ٢٥٦ (مرجع سابق)؛ فتح القدير ١/ ٢٣٣ (مرجع سابق)؛ معاني القرآن ١/ ١٩٢ (مرجع سابق)؛ أحكام القرآن للجصاص ٢/ ٤٤ (مرجع سابق)؛ أحكام القرآن للشافعي ١/ ٢٣٠، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤٠٠هـ، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق؛ أحكام =

مما تقدم تبين لنا أثر هذه القاعدة عند الرازي في الدلالة على أرجح الأقوال حيث قدم من خلالها معنى القراءة المتواترة على الشاذة.

ونرى سكوت الرازي وعدم اعتراضه على من خالفه بموجب دلالة قاعدة المبحث هنا، كما جاء في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦].

□ **قال الرازي:** قال داود[1]: يجب الوضوء لكل صلاة، وقال أكثر الفقهاء لا يجب. احتج داود بهذه الآية من وجهين:

الأول: أن ظاهر لفظ الآية يدل على ذلك... ثم قال داود: ولا يجوز أن يقال: ورد في القراءة الشاذة: (إذا قمتم إلى الصلاة وأنتم محدثون) أو يقال: إنا نترك ظاهر هذه الآية لورود خبر الواحد على خلافه.

قال: أما القراءة الشاذة فمردودة قطعاً؛ لأنا إن جوزنا ثبوت قرآن غير منقول بالتواتر لزم الطعن في كل القرآن وهو أن يقال: إن القرآن كان أكثر مما هو الآن بكثير إلا أنه لم ينقل.

وأيضاً فلأن معرفة أحوال الوضوء من أعظم ما عم به البلوى ومن أشد الأمور التي يحتاج كل أحد إلى معرفتها فلو كان ذلك قرآناً لامتنع بقاؤه في حيز الشذوذ..

□ **قال الرازي:** والأقوى في إثبات المذهب المشهور أن يقال: لو وجب الوضوء لكل صلاة لكان الموجب للوضوء هو القيام إلى الصلاة، ولم يكن لغيره تأثير في إيجاب الوضوء، لكن ذلك باطل؛ لأنه تعالى قال في آخر هذه الآية: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ﴾

= القرآن لابن العربي ١/ ٢٤٥ (مرجع سابق)؛ تفسير البحر المحيط ٢/ ١٩٥ (مرجع سابق)؛ تفسير الثعلبي ٢/ ١٦٨ (مرجع سابق).

(١) أبو سليمان داود بن علي بن خلف الفقيه الظاهري، أصبهاني الأصل، سكن بغداد وكان من أهل قاشان بلدة عند أصبهان وهو إمام أصحاب الظاهر وكان ورعاً ناسكاً زاهداً، ولد سنة إحدى ومائتين ومات ببغداد سنة سبعين ومائتين؛ الأنساب للسمعاني ٤/ ٩٩، ١٠٠ (مرجع سابق)؛ طبقات الحنفية ٢/ ٤١٩ (مرجع سابق).

[النساء: ٤٣]، أوجب التيمم على المتغوط والمجامع إذا لم يجد الماء، وذلك يدل على كون كل واحد منهما سبباً لوجوب الطهارة عند وجود الماء، وذلك يقتضي أن يكون وجوب الوضوء قد يكون بسبب آخر سوى القيام إلى الصلاة وذلك يدل على ما قلناه[١].

في المثال السابق نرى أن الرازي يرى عدم وجوب الوضوء لكل صلاة، خلافاً لداود، والذي استدل بتقديم دلالة القراءة المتواترة على دلالة القراءة الشاذة، وهو ترجيح بمضمون قاعدة المبحث هنا، ولم ينتقد أو يعترض الرازي على هذا الاستدلال من حيث الطريقة، ولكنه اعترض على الفهم من دلالة القراءة المتواترة حيث إن معنى القراءة المتواترة لا تشهد لما ذهب إليه داود، هذا الأمر يظهر الناحية النقدية عند الرازي في مناقشة الأقوال المرجوحة.

ومما يبرز الناحية النقدية أيضاً عند الرازي في تفسيره، مناقشته الأقوال المرجوحة في ضوء قاعدة المبحث، وبيانه ما يترتب على الأخذ بالقول المرجوح، وذلك في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾﴾ [المائدة: ٣٨].

□ **قال الرازي:** قال الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: الرجل إذا سرق أولاً قطعت يده اليمنى، وفي الثانية: رجله اليسرى، وفي الثالثة: يده اليسرى، وفي الرابعة: رجله اليمنى.

وقال أبو حنيفة والثوري: لا يقطع في المرة الثالثة والرابعة.

واحتج الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ بهذه الآية من وجهين:

الأول: أن السرقة علة لوجوب القطع، وقد وجدت في المرة الثالثة فوجب القطع في المرة الثالثة؛ أيضاً إنما قلنا: إن السرقة علة لوجوب القطع لقوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ وقد بيّنا أن المعنى: الذي سرق فاقطعوا يده، وأيضاً الفاء في قوله: ﴿فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ يدل على أن القطع وجب جزاء على تلك السرقة، فالسرقة علة لوجوب القطع، ولا شك أن

(١) مفاتيح الغيب ١١/ ١١٩.

السرقة حصلت في المرة الثالثة، فما هو الموجب للقطع حاصل في المرة الثالثة، فلا بدّ وأن يترتب عليه موجبه، ولا يجوز أن يكون موجبه هو القطع في المرة الأولى؛ لأن الحكم لا يسبق العلة، وذلك لأن القطع وجب بالسرقة الأولى فلم يبق إلا أن تكون السرقة في المرة الثالثة توجب قطعاً آخر وهو المطلوب.

والثاني: أنه تعالى قال: ﴿فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ ولفظ الأيدي لفظ جمع وأقله ثلاثة، والظاهر يقتضي وجوب قطع ثلاثة من الأيدي في السارق والسارقة، تُرِكَ العمل به ابتداء فيبقى معمولاً به عند السرقة الثالثة.

□ **قال الرازي:** فإن قالوا: إن ابن مسعود قرأ: (فاقطعوا أيمانهما)[1]، فكان هذا الحكم مختصاً باليمين لا في مطلق الأيدي، والقراءة الشاذة جارية مجرى خبر الواحد.

قلنا: القراءة الشاذة لا تبطل القراءة المتواترة، فنحن نتمسك بالقراءة المتواترة في إثبات مذهبنا، وأيضاً القراءة الشاذة ليست بحجة عندنا؛ لأنا نقطع أنها ليست قرآناً إذ لو كانت قرآناً لكانت متواترة فإنا لو جوزنا أن لا ينقل شيء من القرآن إلينا على سبيل التواتر انفتح باب طعن الروافض والملاحدة في القرآن ولعلّه كان في القرآن آيات دالة على إمامة علي بن أبي طالب رضي الله عنه نصاً وما نقلت إلينا، ولعله كان فيه آيات دالة على نسخ أكثر هذه الشرائع وما نقلت إلينا، ولما كان ذلك باطلاً بأنه لو كان قرآناً لكان متواتراً فلما لم يكن متواتراً قطعنا أنه ليس بقرآن فثبت أن القراءة الشاذة ليست بحجة ألبتة[2].

تبين مما تقدم أن القراءة المتواترة ﴿فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ تدل عند الشافعي على قطع اليد اليمنى، وإن سرق قطعت رجله اليسرى، وإن سرق ثالثة قطعت اليد اليسرى، لدلالة لفظ الأيدي على الجمع، بينما تدل القراءة الشاذة

---

(١) قراءة شاذة، تفسير القرآن العظيم ٢/ ٥٦ (مرجع سابق).

(٢) مفاتيح الغيب ١١/ ١٧٩.

(فاقطعوا أيمانهما) على قطع اليمين فقط، وكان ترجيح الرازي في ضوء قاعدة الترجيح هنا ترجح ما ذهب إليه من تقديم دلالة القراءة المتواترة على الشاذة، ولكن هذه الدلالة للمتواترة وفق ما يراه الرازي، بينما خالفه غيره في دلالة القراءة المتواترة، وأنها لا تدل على قطع اليد اليسرى في المرة الثالثة[١].

وظهرت لنا الناحية النقدية عند الرازي في مناقشة القول المرجوح حين بين أن تقديم الشاذ على المتواتر يفتح باب طعن الروافض والملاحدة في القرآن من جهة احتمال عدم نقل بعض الآيات الدالة على مذاهبهم.

ومن تعاضد قاعدة المبحث هنا مع غيرها في الدلالة على أصح الأقوال ما جاء في تفسير الرازي لقول الله تعالى: ﴿وَاتَّبَعُوا۟ مَا تَتْلُوا۟ ٱلشَّيَـٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَـٰنَ ۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَـٰنُ وَلَـٰكِنَّ ٱلشَّيَـٰطِينَ كَفَرُوا۟ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَـٰرُوتَ وَمَـٰرُوتَ ۚ﴾ [البقرة: ١٠٢].

□ **قال الرازي:** قرأ الحسن[٢]: (ملِكين) بكسر اللام، وهو مروي عن الضحاك، وابن عباس[٣]، ثم اختلفوا، فقال الحسن: كانا علجين[٤]،

---

(١) انظر: الروض المربع ٣/ ١٣٢٩ البهوتي، دار النشر: مكتبة الرياض الحديثة ـ الرياض، ١٣٩٠هـ، الكافي في فقه ابن حنبل ٤/ ١٩٤ ابن قدامة المقدسي أبو محمد، دار النشر: المكتب الإسلامي ـ بيروت؛ المبدع ٩/ ١٤١؛ شرح منتهى الإرادات ٣/ ٣٧٩ البهوتي، دار النشر: عالم الكتب ـ بيروت، الطبعة الثانية؛ مطالب أولي النهى ٦/ ٢٤٨ الرحيباني، دار النشر: المكتب الإسلامي ـ دمشق؛ شرح الزركشي على مختصر الخرقي ٣/ ١٢٧؛ شرح الزركشي على مختصر الخرقي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ لبنان، بيروت، ١٤٢٣هـ ـ الطبعة الأولى، تحقيق: قدم له ووضع حواشيه: عبد المنعم خليل إبراهيم.

(٢) الحسن بن علي رضي الله عنه؛ القراءات الشاذة ص٨ (مرجع سابق).

(٣) قراءة شاذة، القراءات الشاذة ص٨ (مرجع سابق).

(٤) علج، العلج الرجل الشديد الغليظ، وقيل: هو كل ذي لحية والجمع أعلاج وعلوج، واستعلج الرجل خرجت لحيته وغلظ واشتد، والعلج الرجل من كفار العجم، ويقال للرجل القوي الضخم من الكفار: علج، وبعض العرب يطلق (العلج) على الكافر مطلقاً. انظر: لسان العرب (علج) ٢/ ٣٢٦ (مرجع سابق)، العين (مرجع سابق) =

أقلفين[1] ببابل يعلمان الناس السحر، وقيل: كانا رجلين صالحين من الملوك.

والقراءة المشهورة بفتح اللام، وهما كانا ملكين نزلا من السماء، وهاروت وماروت اسمان لهما، وقيل: هما جبريل وميكائيل عليهما السلام، وقيل: غيرهما.

أما الذين كسروا اللام فقد احتجوا بوجوه... كيف يجوز إنزال الملَكين مع قوله: ﴿وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ﴾ [الأنعام: ٨]... ولو أنزل الملكين لكان إما ان يجعلهما في صورة الرجلين أو لا يجعلهما كذلك، فإن جعلهما في صورة الرجلين مع أنهما ليسا برجلين كان ذلك تجهيلاً وتلبيساً على الناس وهو غير جائز، ولو جاز ذلك فلم لا يجوز أن كل واحد من الناس الذين نشاهدهم لا يكون في الحقيقة إنساناً بل ملكاً من الملائكة، وإن لم يجعلهما في صورة الرجلين قدح ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَاهُ رَجُلًا﴾ [الأنعام: ٩].

□ **قال الرازي: والجواب**: أن هذه الآية ـ: ﴿وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ﴾ [الأنعام: ٨] ـ عامة، وقراءة الملكين بفتح اللام متواترة وخاصة، والخاص مقدم على العام... وأن الله تعالى أنزلهما في صورة رجلين وكان

= (علج) ١/ ٢٢٨؛ المحكم والمحيط الأعظم (علج) ١/ ٣٢٦ لابن سيده المرسي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المصباح المنير (مرجع سابق) (العلج) ٢/ ٤٢٥؛ غريب الحديث للخطابي ٢/ ١٤٤، دار النشر: جامعة أم القرى ـ مكة المكرمة، ١٤٠٢هـ، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم العزباوي.

(١) القاف واللام والفاء أصل صحيح يدل على كشط شيء عن شيء، والأقلفُ مَنْ لم يُخْتَنْ، والأقلفُ من العَيْش الرَّغَدُ النَاعِمُ، ومن المجاز هو أقلف القلب لا يعي خيراً وقلوب غلف قلف، ورجل أقلف بيّن القلف لم يختن. انظر: لسان العرب (مرجع سابق) (قلف) ٩/ ٢٩٠؛ القاموس المحيط (القلف)، ١/ ١٠٩٤ (مرجع سابق)؛ المصباح المنير (مرجع سابق) (القلفة) ٢/ ٥١٤؛ أساس البلاغة (قلف) ١/ ٥٢٠؛ الخوارزمي، دار النشر: دار الفكر ـ ١٣٩٩هـ؛ تاج العروس (مرجع سابق) (قلف) ٢٤/ ٢٨٢؛ مقاييس اللغة (مرجع سابق) (قلف) ٥/ ٢٣، تحرير ألفاظ التنبيه ص٢٩٨ النووي أبو زكريا، دار النشر: دار القلم ـ دمشق، ١٤٠٨هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: عبد الغني الدقر.

الواجب على المكلفين في زمان الأنبياء أن لا يقطعوا على من صورته صورة الإنسان بكونه إنساناً، كما أنه في زمان الرسول عليه الصلاة والسلام كان الواجب على من شاهد دحية الكلبي[1] أن لا يقطع بكونه من البشر بل الواجب التوقف فيه[2].

مما تقدم تبين لنا ترجيح الرازي ـ في ضوء قاعدة المبحث هنا ـ معنى القراءة المتواترة (ملكين) بأنهما كانا ملكين نزلا من السماء، على معنى القراءة الشاذة (ملِكين)، وما يعضدها من قاعدة: (الخاص مقدم على العام)[3].

ومن أثر قواعد الترجيح عند الرازي في الدلالة على أرجح الأقوال، استحضاره لأكثر من قاعدة في الموضع الواحد، فتراه يرجح دلالة القراءة المتواترة، ثم يبين ما يؤيدها من دلالة القراءة الشاذة عملاً بقاعدة: (الأصل توافق القراءات في المعنى)، ويردّ قراءة شاذة أخرى مخالفة لمعنى القراءة المتواترة عملاً بمضمون قاعدة المبحث هنا، كما قال في تفسير قول الله تعالى: ﴿أَلَمْ نُهْلِكِ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٦﴾ ثُمَّ نُتْبِعُهُمُ ٱلْآخِرِينَ ﴿١٧﴾ كَذَٰلِكَ نَفْعَلُ بِٱلْمُجْرِمِينَ ﴿١٨﴾﴾ [المرسلات: ١٦ ـ ١٨].

---

(١) دحية بن خليفة بن فروة بن فضالة بن زيد بن امرئ القيس بن عامر بن عذرة بن زيد اللات بن رفيدة الكلبي كان يشبه بجبريل عليه السلام بعثه رسول الله ﷺ رسولاً إلى قيصر. الأنساب ٥/ ٨٥ (مرجع سابق).
وأخرج الحاكم في المستدرك على الصحيحين (مرجع سابق) ٣/ ٣٧ (٤٣٣٢) بسنده عن عائشة رضي الله عنها زوج النبي ﷺ أن رسول الله ﷺ كان عندها، فسلم علينا رجل من أهل البيت ونحن في البيت فقام رسول الله ﷺ فزعاً فقمت في أثره فإذا دحية الكلبي فقال: هذا جبريل يأمرني أن أذهب إلى بني قريظة... وخرج النبي ﷺ فمر بمجالس بينه وبين قريظة فقال: هل مر بكم من أحد قالوا: مر علينا دحية الكلبي على بغلة شهباء تحته قطيفة ديباج، قال: ليس ذلك بدحية، ولكنه جبريل أرسل إلى بني قريظة ليزلزلهم ويقذف في قلوبهم... قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين فإنهما قد احتجا بعبد الله بن عمر العمري في الشواهد، ولم يخرجاه.

(٢) مفاتيح الغيب ٣/ ١٩٨، ١٩٩.

(٣) انظر هذه القاعدة في: تفسير البحر المحيط ٣/ ١٦٨ (مرجع سابق)؛ المبدع ٩/ ١٩٦ (مرجع سابق)؛ قواطع الأدلة في الأصول ١/ ٢٣٣ (مرجع سابق).

□ **قال الرازي:** ما المراد من الأولين والآخرين؟

الجواب فيه قولان:

الأول: أنه أهلك الأولين من قوم نوح وعاد وثمود، ثم أتبعهم الآخرين قوم شعيب ولوط وموسى، كذلك نفعل بالمجرمين وهم كفار قريش.

□ **قال الرازي:** وهذا القول ضعيف؛ لأن قوله: (نُتبِعُهُمُ الأخِرِينَ) بلفظ المضارع فهو يتناول الحال والاستقبال ولا يتناول الماضي ألبتة.

القول الثاني: أن المراد بالأولين جميع الكفار الذين كانوا قبل محمد ﷺ، وقوله: (ثُمَّ نُتبِعُهُمُ الأخِرِينَ) على الاستئناف على معنى سنفعل ذلك ونتبع الأول الآخر.

ويدل على الاستئناف قراءة عبد الله (سنتبعهم)[1]، فإن قيل: قرأ الأعرج: (ثم نتبعْهم)[2] بالجزم وذلك يدل على الاشتراك في (ألم) وحينئذٍ يكون المراد به الماضي لا المستقبل.

قلنا: القراءة الثابتة بالتواتر (نتبعُهم) بحركة العين، وذلك يقتضي المستقبل، فلو اقتضت القراءة بالجزم أن يكون المراد هو الماضي لوقع التنافي بين القراءتين، وإنه غير جائز فعلمنا أن تسكين العين ليس للجزم للتخفيف[3].

وممن اتفق ترجيحه مع ما ذهب إليه الرازي: من أن المراد بالأولين جميع الكفار الذين كانوا قبل محمد ﷺ، وقوله: (ثُمَّ نُتبِعُهُمُ الأخِرِينَ) على الاستئناف على معنى سنفعل ذلك ونتبع الأول الآخر: الزمخشري[4]، والنسفي[5]، والشوكاني[6]، والألوسي[7].

---

(١) شاذة، انظر: القراءات الشاذة لابن خالويه ص١٦٧ (مرجع سابق).

(٢) شاذة، انظر: إعراب القراءات الشواذ، للعكبري ٢/ ٦٦٢ (مرجع سابق).

(٣) مفاتيح الغيب ٣٠/ ٢٣٨.

(٤) الكشاف ٤/ ٦٨٠ (مرجع سابق).

(٥) تفسير النسفي ٤/ ٣٠٧ (مرجع سابق).

(٦) فتح القدير ٥/ ٣٥٧ (مرجع سابق).

(٧) روح المعاني ٢٩/ ١٧٤ (مرجع سابق).

وممن اختلف ترجيحه مع ما ذهب إليه الرازي: الطبري[1].

وقد تختلف القراءتان المتواترة والشاذة في المعنى من دون تعارض، ولكن المتواترة أدلى من الشاذة في السياق الذي وردت فيه، فنرى الرازي في مثل هذا الموضع يبين معنى القراءتين ويذكر الأدلى منهما وهي المتواترة إشارة منه إلى تقديم معناها على دلالة القراءة الشاذة، فيتحصل أن الرازي يعمل بمضمون هذه القاعدة فيقدم معنى القراءة المتواترة على الشاذة ـ وإن لم يكن بينهما تعارض ـ لكون المتواترة أدل في السياق الذي وردت فيه، كما في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعۡجِبُكَ قَوۡلُهُۥ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَيُشۡهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِي قَلۡبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلۡخِصَامِ ۝٢٠٤﴾ [البقرة: ٢٠٤].

□ **قال الرازي:** وُصف هذا المذكور بصفات خمسة:

الصفة الثانية: قوله: ﴿وَيُشۡهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِي قَلۡبِهِۦ﴾ فالمعنى: أنه يقرر صدقه في كلامه ودعواه بالاستشهاد بالله، ثم يحتمل أن يكون ذلك الاستشهاد بالحلف واليمين، ويحتمل أن يكون ذلك بأن يقول: الله يشهد بأن الأمر كما قلت، فهذا يكون استشهاداً بالله ولا يكون يميناً.

وعامة القراء يقرؤون: (وَيُشْهِدُ الله) بضم الياء؛ أي: هذا القائل يشهد الله على ما في ضميره، وقرأ ابن محيصن[2]: (يَشْهَدُ اللهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ) بفتح الياء[3]، والمعنى: أن الله يعلم من قلبه خلاف ما أظهره، فالقراءة الأولى تدل على كونه مرائياً وعلى أنه يشهد الله باطلاً على نفاقه وريائه، وأما القراءة الثانية فلا تدل إلا على كونه كاذباً، فأما على كونه مستشهداً بالله على سبيل

---

(١) جامع البيان ٢٩/ ٢٣٥ (مرجع سابق).

(٢) محمد بن عبد الرحمٰن بن محيصن السهمي مولاهم المكي قارىء أهل مكة مع ابن كثير وحميد الأعرج ومنهم من يسميه عمر ومن القراء من سماه: عبد الرحمٰن بن محمد بن محيصن ومنهم من سماه محمد بن عبد الله بن محيصن حكى هذين القولين ابن مجاهد، وقال مصعب الزبيري: هو عبد الرحمٰن بن محيصن بن أبي وداعة، توفي سنة ثلاث وعشرين ومئة بمكة رحمه الله تعالى. انظر: معرفة القراء الكبار ١/ ٩٨، ٩٩ (مرجع سابق).

(٣) شاذة، القراءات الشاذة لابن خالويه ص١٢ (مرجع سابق).

الكذب فلا، فعلى هذا القراءة الأولى أدلى على الذم[1].

ومن المعلوم أن معنى القراءتين مختلف ومتغاير، ولكن لا يتعارضان في الدلالة على الصفات السيئة في المذكور، ثم إن القراءة الأولى المتواترة أدل في سياقها الذي وردت من أجله، حيث تدل على كذب المذكور وأنه يُشهد الله تعالى باطلاً على نفاقه، والقراءة الثانية الشاذة تدل في سياقها على الكذب فقط، فيقدم الرازي معنى القراءة المتواترة على الشاذة حين يبين أنها أدلى على الذم.

وقد يذكر الرازي ما تدل عليه القراءة المتواترة من فضائل ويستطرد حتى يستدل على ما ذهب إليه بدلالة قراءة شاذة وإن خالفت القراءة المتواترة من وجه، كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَـٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴿٣١﴾﴾ [البقرة: ٣١].

□ **قال الرازي:** هذه الآية دالة على فضل العلم، فإنه سبحانه ما أظهر كمال حكمته في خلقه آدم عليه السلام، إلا بأن أظهر علمه، فلو كان في الإمكان وجود شيء من العلم أشرف من العلم لكان من الواجب إظهار فضله بذلك الشيء لا بالعلم، واعلم أنه يدل على فضيلة العلم الكتاب والسنة والمنقول... أما الكتاب فوجوه الأول.. الثاني.. الثالث.. الرابع.. واعلم أنه تعالى ذكر الدرجات لأربعة أصناف: أولها: للمؤمنين من أهل بدر.. والثانية: للمجاهدين.. والثالثة: للصالحين.. الرابعة: للعلماء... ثم فضل العلماء على جميع الأصناف بدرجات فوجب أن يكون العلماء أفضل الناس، الخامس: .. أما الأخبار فوجوه ـ ثم ذكر ثلاثة عشر وجهاً ـ وأما الآثار فمن وجوه...

ثم قال الرازي: واعلم أن هاهنا وجوهاً أخر من النصوص تدل على فضيلة العلم نسينا إيرادها قبل ذلك فلا بأس أن نذكرها هاهنا: الوجه الأول.. الثاني.. الثالث...

---

(١) مفاتيح الغيب ١٦٩/٥.

ثم قال الرازي: قرئ: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾ [فاطر: ٢٨] برفعه الأول ونصب الثاني[١]، ومعنى هذه القراءة أنه تعالى لو جازت الخشية عليه لما خشي (إلا)[٢] العلماء؛ لأنهم هم الذين يميزون بين ما يجوز وبين ما لا يجوز، وأما الجاهل الذي لا يميز بين هذين البابين فأي مبالاة به؛ وأي التفات إليه، ففي هذه القراءة نهاية النصب للعلماء والتعظيم[٣].

مما تقدم تبين بيان الرازي لدلالة الآية على فضل العلم، وتوسع حتى استشهد على فضل العلم بقراءة شاذة وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللهُ مِنْ عِبَادِهِ العُلَمَاءَ﴾ [فاطر: ٢٨] برفعه الأول ونصب الثاني.

ولا شك أن القراءة المتواترة المشهورة بنصب الأول ورفع الثاني تعارض وتناقض دلالة القراءة الشاذة من جهة أن الذي يخشى لو جازت الخشية عليه: الله تعالى، وَلمَا خشي إلا العلماء، هذا في القراءة الشاذة، وأما القراءة المتواترة فأصحاب الخشية هم العلماء، فمن هذا الوجه يتناقض ويتضاد المعنى، ويتفقان من جهة دلالتهما على فضل العلم.

فالرازي استشهد بدلالة القراءة الشاذة، وإن خالفت دلالة القراءة المتواترة، من جهة أن الخشية على القراءة المتواترة صدرت من العلماء، وعلى القراءة الشاذة لم تصدر منهم، بل هم مظنة أن يُخشى منهم من الله تعالى، لو جازت الخشية عليه، ولكن استشهاده كان من جهة تتفق فيها القراءة المتواترة مع الشاذة وهو الدلالة على فضل العلم، ولا يعني صنيعه هنا أنه قدَّم دلالة القراءة الشاذة على المتواترة، فهو في الموضع السابق لم يخالف قاعدة المبحث هنا.

ويبين الرازي وجه تقديم دلالة القراءة المتواترة على دلالة القراءة الشاذة حين يذكر أنها أدل في السياق الذي وردت فيه، كما جاء في تفسيره لقول الله

---

(١) قراءة شاذة، الإتقان ١/٢٠٧ (مرجع سابق).

(٢) في الطبعة المعتمدة في البحث بدون (إلا) والصحيح إثباتها ليتم المعنى، وهي موجودة في طبعة الخيرية، مصر ١٣٠٧هـ ١/٢٧١.

(٣) مفاتيح الغيب ٢/١٦٤ ـ ١٧٣.

تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٥٣].

□ **قال الرازي:** وأما قوله تعالى: ﴿مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ﴾ ففيه مسائل. . .

المسألة الثانية: قرئ: (كَلَّم اللهَ)[١] بالنصب، والقراءة الأولى أدل على الفضل؛ لأن كل مؤمن فإنه يكلم اللهَ على ما قال عليه السلام: «**المصلي مناج ربه**»[٢] إنما الشرف في أن يكلمه اللهُ تعالى[٣].

فالقراءة المتواترة برفع لفظ الجلالة، والقراءة الشاذة بالنصب، وقدَّم الرازي دلالة المتواترة حين بين أنها أدل في السياق الذي وردت فيه، وهو تفضيل الرسل بعضهم على بعض، وهذا منه عمل بمضمون قاعدة المبحث هنا.

ويقدِّم الرازي دلالة القراءة المتواترة على الشاذة حين يكون تعارض بين المعنيين أما إذا حصل اتفاق فإننا نراه يستدل على صحة معنى القراءة المتواترة بما ورد من قراءة شاذة، وهذا عمل بمضمون قاعدة: (الأصل توافق القراءات في المعنى) كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿أَوْ كَٱلَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْىِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ۖ فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِاْئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُۥ ۖ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ ۖ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ۖ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِاْئَةَ عَامٍ فَٱنظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ ۖ وَٱنظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ ءَايَةً لِّلنَّاسِ ۖ وَٱنظُرْ إِلَى ٱلْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا ۚ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُۥ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٥٩﴾﴾ [البقرة: ٢٥٩].

□ **قال الرازي:** قرأ حمزة والكسائي (قالَ اعلَمْ) على لفظ الأمر[٤]، وفيه وجهان:

---

(١) شاذة، القراءات الشاذة لابن خالويه ص١٥ (مرجع سابق).

(٢) أخرجه البيهقي في سننه الكبرى (مرجع سابق)، باب من لم يرفع صوته بالقراءة ٣/ ١١ (٤٤٨٠) بسنده عن البياضي أن رسول الله ﷺ خرج على الناس وهم يصلون وقد علت أصواتهم بالقراءة فقال: «**إن المصلي مناج ربه فلينظر ما يناجيه به ولا يجهر بعضكم على بعض بالقراءة**».

(٣) مفاتيح الغيب ٦/ ١٧٠.

(٤) حجة القراءات ص١٤٤ (مرجع سابق).

أحدهما: أنه عند التبين أمر نفسه بذلك..

والثاني: أن الله تعالى قال: ﴿أَعْلَمُ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾.

وقال الرازي: ويدل على صحة هذا التأويل (أي: الثاني): قراءة الأعمش (قيل اعلم أن الله على كل شيء قدير)[1] ويؤكده: قوله في قصة إبراهيم: ﴿رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٠] ثم قال في آخرها: ﴿وَٱعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٦٠][2].

ويتضح أثر قاعدة المبحث هنا عند الرازي وتظهر الناحية النقدية عنده حين لا يرتضي جواباً ـ أخذ من دلالة قراءة شاذة ـ يزيل إشكالاً قد يرد على فهم السامع، حيث إن الكثير ممن يبحثون عن إجابات لإشكالات أوردوها، تجدهم يتلمسون أدنى ما يتمسكون به وإن لم تكن دلالته واضحة، بيد أن الرازي لم يسلك هذا المسلك، كما جاء في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿ٱرْجِعُوٓا۟ إِلَىٰٓ أَبِيكُمْ فَقُولُوا۟ يَٰٓأَبَانَآ إِنَّ ٱبْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَآ إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَٰفِظِينَ ﴿٨١﴾﴾ [يوسف: ٨١].

□ **قال الرازي:** فإن قيل: كيف حكموا عليه بأنه سرق من غير بينة؟ لا سيما وهو قد أجاب بالجواب الشافي، فقال: الذي جعل الصواع في رحلي هو الذي جعل البضاعة في رحلكم؟

والجواب عنه من وجوه:

الوجه الأول: أنهم شاهدوا أن الصواع كان موضوعاً في موضع ما كان يدخله أحد إلا هم، فلما شاهدوا أنهم أخرجوا الصواع من رحله، غلب على ظنونهم أنه هو الذي أخذ الصواع...

والوجه الثاني: أن تقدير الكرام: إنَّ ابْنَكَ سَرَقَ في قول الملك وأصحابه..

الوجه الثالث: أن ابنك ظهر عليه ما يشبه السرقة...

---

(١) شاذة، القراءات الشاذة لابن خالويه ص١٦ (مرجع سابق).

(٢) مفاتيح الغيب ٧/ ٣٢.

الوجه الرابع: أن القوم ما كانوا أنبياء في ذلك الوقت، فلا يبعد أن يقال: إنهم ذكروا هذا الكلام على سبيل المجازفة...

الوجه الخامس: أن ابن عباس ﵄ كان يقرأ: (إِنَّ ابْنَكَ سَرَّق[1]) بالتشديد؛ أي: نسب إلى السرقة، فهذه القراءة لا حاجة بها إلى التأويل؛ لأن القوم نسبوه إلى السرقة.

إلا أنا ذكرنا في هذا الكتاب أن أمثال هذه القراءات لا تدفع السؤال؛ لأن الإشكال إنما يُدفع إذا قلنا: القراءة الأولى باطلة والقراءة الحقة هي هذه، أما إذا سلمنا أن القراءة الأولى حقة كان الإشكال باقياً سواء صحت هذه القراءة الثانية أو لم تصح، فثبت أنه لا بد من الرجوع إلى أحد الوجوه المذكورة[2].

في المثال السابق ذكر الرازي الإشكال الذي قد يَرِد على السامع وهو: كيف حكموا إخوة يوسف على أخيهم من أبيهم بأنه سرق من غير بينة؟ ثم ذكر عدة أوجه للإجابة، ومنها ما ورد من قراءة شاذة: (إِنَّ ابْنَكَ سَرَّق) ثم بين أن مع هذه القراءة الشاذة لا يزول الإشكال.

ولم يرتض الإجابة بتقديم دلالة القراءة الشاذة؛ لأن القراءة الشاذة لا تدفع السؤال الوارد على معنى القراءة المتواترة، وهذا من الرازي تقديم لدلالة القراءة المتواترة على دلالة القراءة الشاذة، ويبقى السؤال ومن الإجابات عليه الأوجه المذكورة.

ومما يدل على عناية الرازي في تفسيره ـ المصنف ضمن كتب التفسير بالرأي ـ بقاعدة الترجيح في هذا المبحث وهي من القواعد المتعلقة بالقراءات: رفضه من رد قراءة متواترة، أو من رجح قراءة شاذة عليها، أو من قال: إن القراءة الشاذة أولى منها، وَعَدُّه هذا العمل أنه رديء وأمر منكر وكلام مردود وطعن في القرآن المنقول بالتواتر عن الرسول عليه الصلاة

---

(١) شاذة، إعراب القراءات الشواذ، للعكبري ١/ ٧١٥ (مرجع سابق).

(٢) مفاتيح الغيب ١٨/ ١٥١.

والسلام وعن جميع الأمة، كما في الموضع التالي عند قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾﴾ [المائدة: ٣٨].

▫ **قال الرازي:** قرأ عيسى بن عمر(١): (وَالسَّارِقَ وَالسَّارِقَة) بالنصب، ومثله: (الزَّانِيَة والزاني)(٢).

والاختيار عند سيبويه النصب في هذا، قال: لأن قول القائل زيداً فاضربه، أحسن من قولك: زيدٌ فاضربه، وأيضاً لا يجوز أن يكون (فاقطعوا) خبراً لمبتدأ؛ لأن خبر المبتدأ لا يدخل عليه الفاء.

والقول الثاني: وهو اختيار الفراء أن الرفع أولى من النصب، وهذا القول اختاره الزجاج، قال الرازي: وهو المعتمد...

ثم قال الرازي: وأما القول الذي ذهب إليه سيبويه، فليس بشيء، ويدل عليه وجوه:

الأول: أنه طعن في القرآن المنقول بالتواتر عن الرسول عليه الصلاة والسلام وعن جميع الأمة، وذلك باطل قطعاً.

فإن قال: لا أقول إن القراءة بالرفع غير جائزة ولكني أقول القراءة بالنصب أولى فنقول: وهذا أيضاً رديء؛ لأن ترجيح القراءة التي يقرأ بها عيسى بن عمر على قراءة الرسول وجميع الأمة في عهد الصحابة والتابعين أمر منكر وكلام مردود(٣).

---

(١) عيسى بن عمر الهمداني الكوفي القارئ مولى بني أسد، لا عيسى بن عمر الثقفي البصري النحوي، كنيته أبو عمر قرأ على عاصم بن أبي النجود، وكان مقرئ أهل الكوفة بعد حمزة، وثقه يحيى بن معين، مات سنة ست وخمسين ومئة رَحِمَهُ ٱللَّهُ؛ معرفة القراء الكبار ١/١١٩ (مرجع سابق) وجاء في «طبقات فحول الشعراء» تأليف: محمد بن سلام الجمهي، دار النشر: دار المدني ـ جدة، تحقيق: محمود محمد شاكر ١/١٩: وكان عيسى بن عمر إذا اختلفت العرب نزع إلى النصب، وكان عيسى بن عمر يقرأ (الزانية والزاني) (والسارق والسارقة).

(٢) شاذة، القراءات الشاذة لابن خالويه ٣٢ (مرجع سابق).

(٣) مفاتيح الغيب ١١/١٧٥، ١٧٦.

وردّ الرازي في المثال السابق على من رأى أن القراءة الشاذة أولى من المتواترة، أما إذا كانت القراءتان متواترتين فإنه لا يمانع من تقديم قراءة على قراءة وأنها أولى، كما في قوله في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴿١٢٤﴾﴾ [النساء: ١٢٤].

□ **قال الرازي:** قرأ ابن كثير: (يُدْخَلُونَ الجَنَّة) بضم الياء وفتح الخاء على ما لم يسم فاعله، وكذلك في سورة مريم وفي حم المؤمن[1]، والباقون بفتح الياء وضم الخاء في هذه السور جميعاً على أن الدخول مضاف إليهم، وكلاهما حسن، والأول أحسن؛ لأنه أفخم ويدل على مثيب أدْخَلهم الجنة، ويوافق (وَلَا يُظْلَمُونَ) وأما القراءة الثانية: فهي مطابقة لقوله تعالى: ﴿ٱدْخُلُواْ ٱلْجَنَّةَ أَنتُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ﴾ [الزخرف: ٧٠]، ولقوله: ﴿ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ﴾[الحجر: ٤٦، ق: ٣٤] والله أعلم[2].

وكذلك كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَإِنِ ٱمْرَأَةٌ خَافَتْ مِنۢ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا﴾ [النساء: ١٢٨].

□ **قال الرازي:** قرأ عاصم وحمزة والكسائي (يُصْلِحَا) بضم الياء وكسر اللام وحذف الألف من الإصلاح، والباقون (يَصَّالَحا) بفتح الياء والصاد والألف بين الصاد واللام وتشديد الصاد من التصالح[3]. . .

إذا عرفت هذا فنقول من قرأ: (يُصْلِحَا) فوجهه أن الإصلاح عند التنازع والتشاجر مستعمل قال تعالى: ﴿فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ﴾ [البقرة: ١٨٢]، وقال: ﴿أَوْ إِصْلَٰحٍ بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾ [النساء: ١١٤]، ومن قرأ: (يَصَّالحا) وهو الاختيار عند الأكثرين، قال: أن يصالحا معناه يتوافقا.

□ **قال الرازي:** وهو أليق بهذا الموضع[4].

---

(١) السبعة في القراءات ص٢٣٧ (مرجع سابق).
(٢) مفاتيح الغيب ١١/ ٤٤.
(٣) إتحاف فضلاء البشر ص٢٤٦ (مرجع سابق).
(٤) مفاتيح الغيب ١١/ ٥٢.

ومما يبين أثر قاعدة المبحث في ترجيحات الرازي العقدية، ما جاء في رده على المعتزلة في التعلق بدلالة قراءة شاذة في إثبات نفي القدر، وذلك في تفسيره لقوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ ۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا۟ بَأْسَنَا ۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ ۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾ قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ ۖ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٤٩﴾﴾ [الأنعام: ١٤٨، ١٤٩].

□ **قال الرازي:** فلو كان المراد من هذه الآية ما ذكرتم ـ؛ يعني: المعتزلة في نفي القدر ـ لوقع التناقض الصريح في كتاب الله تعالى فإنه يوجب أعظم أنواع الطعن فيه.

إذا ثبت هذا، فنقول: إنه تعالى حكى عن القوم أنهم قالوا: لَوْ شَاء اللهُ مَا أَشْرَكْنَا، ثم ذكر عقيبه ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ فهذا يدل على أن القوم قالوا: لما كان الكل بمشيئة الله تعالى وتقديره كان التكليف عبثاً، فكانت دعوى الأنبياء باطلة ونبوتهم ورسالتهم باطلة، ثم إنه تعالى بين أن التمسك بهذا الطريق في إبطال النبوة باطل، وذلك لأنه إله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا اعتراض عليه لأحد في فعله، فهو تعالى يشاء الكفر من الكافر ومع هذا فيبعث إليه الأنبياء ويأمره بالإيمان وورود الأمر على خلاف الإرادة غير ممتنع.

فالحاصل: أنه تعالى حكى عن الكفار أنهم يتمسكون بمشيئة الله تعالى في إبطال نبوة الأنبياء، ثم إنه تعالى بين أن هذا الاستدلال فاسد باطل، فإنه لا يلزم من ثبوت المشيئة لله في كل الأمور دفع دعوة الأنبياء...

فإن قالوا: هذا العذر إنما يستقيم إذا قرأنا قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ﴾ بالتشديد وأما إذا قرأناه بالتخفيف فإنه يسقط هذا العذر بالكلية.

فنقول فيه وجهان:

الأول: أنا نمنع صحة هذه القراءة[1]، والدليل عليه أنا بينا أن هذه

---

(١) شاذة، القراءات الشاذة لابن خالويه ص٤١ (مرجع سابق).

السورة من أولها إلى آخرها تدل على قولنا، فلو كانت هذه الآية دالة على قولهم لوقع التناقض، ولخرج القرآن عن كونه كلاماً لله تعالى، ويندفع هذا التناقض بأن لا تقبل هذه القراءة فوجب المصير إليه.

الثاني: سلمنا صحة هذه القراءة، لكنا نحملها على أن القوم كَذَبوا في أنه يلزم من ثبوت مشيئة الله تعالى في كل أفعال العباد سقوط نبوة الأنبياء وبطلان دعوتهم، وإذا حملناه على هذا الوجه لم يبق للمعتزلة بهذه الآية تمسك البتة والحمد لله الذي أعاننا على الخروج من هذه العهدة القوية، ومما يقوي ما ذكرناه ما روي[(١)] أن ابن عباس قيل له بعد ذهاب بصره: ما تقول فيمن يقول لا قدر؟

فقال: إن كان في البيت أحد منهم أتيت عليه ويله أما يقرأ: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾ [القمر: ٤٩]، ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا۟ وَءَاثَٰرَهُمْ﴾ [يونس: ١٢][(٢)].

في الموضع السابق حكى الله تعالى عن الكفار صريح قول المجبرة[(٣)]، وهو قولهم: لو شاء الله منا أن لا نشرك لم نشرك، وَتَمَسَّك المعتزلة لهذه الآية وفق تأويلهم في الرد على الجبرية، وزعموا نفي القدر من سبعة أوجه، وتمسكوا بقراءة شاذة وهي (كَذَبَ) بالتخفيف[(٤)]، وأن عذر الجبرية يسقط

---

(١) ذكر هذا الأثر عن ابن عباس ابن حجر في التهذيب ٩/٢١٦ (مرجع سابق)؛ والمزي في تهذيب الكمال ٢٥/٤٣٩ (مرجع سابق)؛ والخطيب البغدادي في تاريخه ٢/٣٧٥، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت.

(٢) مفاتيح الغيب ١٣/١٨٦، ١٨٧.

(٣) الجبرية قالوا: لا قدرة للعبد أصلاً، وهم يزعمون أن العبد ليس قادراً على فعله، وقابلتهم المعتزلة فقالوا: إن جميع الأفعال الاختيارية من جميع الحيوانات بخلقها لا تعلق لها بخلق الله تعالى، فالجبرية غلوا في إثبات القدر فنفوا صنع العبد أصلاً، والمعتزلة نفاة القدر جعلوا العباد خالقين مع الله تعالى. انظر: شرح العقيدة الطحاوية ١/٤٩٣ (مرجع سابق)؛ الملل والنحل ١/٤٣ (مرجع سابق)؛ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ١/٦٨ (مرجع سابق)؛ المواقف ٣/٧١٢ (مرجع سابق)؛ منهاج السنة النبوية ١/٣٩٧ (مرجع سابق).

(٤) القراءات الشاذة لابن خالويه ص٤١ (مرجع سابق).

بقراءة التخفيف فقط، وذلك يدل على أن الذي تقوله المجبرة في هذه المسألة في إثبات القدر كذب، ثم نفى المعتزلة القدر، وقد رد عليهم الرازي بما تقدم وأنه لا يلزم من ثبوت المشيئة لله في كل الأمور دفع دعوة الأنبياء، هذا على التسليم بصحة القراءة، ومما يدل على حضور قاعدة المبحث هنا عند الرازي هو ما ذكر من رده القراءة الشاذة وأنها لا تصح لاستدلال المعتزلة في إثبات عذر الجبرية، وقولهم: إن عذر الجبرية يستقيم على القراءة المتواترة، ويسقط على القراءة الشاذة، فقدم الرازي دلالة القراءة المتواترة على دلالة القراءة الشاذة، وبين أن الأخذ بالقراءة الشاذة لا يصح، ووجَّه القراءة المتواترة في الرد على ما ذهبت إليه الجبرية والمعتزلة.

ولا يعني مضمون هذه القاعدة أن دلالة القراءة الشاذة دلالة مهملة، ومما يدل على اهتمام الرازي بدلالة القراءة الشاذة ذكره ما قيل في تبيين وجهها، وما يؤيدها من قراءة شاذة أخرى، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَمْنُن تَسْتَكْثِرُ ۝٦﴾ [المدثر: ٦].

قرأ الحسن: (تَسْتَكْثِرْ) بالجزم[1]، وأكثر المحققين أبوا هذه القراءة، ومنهم من قبلها، وذكروا في صحتها ثلاثة أوجه:

أحدها: كأنه قيل: لا تمنن: لا تستكثر، **وثانيها**: أن يكون أراد تستكثرُ فأسكن الراء لثقل الضمة مع كثرة الحركات كما حكاه أبو زيد في قوله تعالى: ﴿بَلَىٰ وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ﴾ [الزخرف: ٨٠] بإسكان اللام (ورسلْنا)[2]، **وثالثها**: أن يعتبر حال الوقف.

وقرأ الأعمش: (تَسْتَكْثِرَ) بالنصب[3] بإضمار أن.. ويؤيده قراءة ابن مسعود ولا (تمنن أن تستكثر[4])[5].

(١) قراءة شاذة، القراءات الشاذة لابن خالويه ص١٦٤.
(٢) شاذة، المحتسب ١/١٠٩ (مرجع سابق).
(٣) شاذة، الكشاف ٤/٦٤٨ (مرجع سابق).
(٤) شاذة، القراءات الشاذة لابن خالويه ص١٦٤ (مرجع سابق).
(٥) مفاتيح الغيب ٣٠/١٧٢.

ونجد أن الرازي يستدل بدلالة القراءة الشاذة على صحة المعنى في دلالة القراءة المتواترة، كما في الموضع التالي عند تفسيره لقول الله تعالى: ﴿قَالُواْ يَـٰلُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَن يَصِلُوٓاْ إِلَيْكَ فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ ٱلَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنكُمْ أَحَدٌ إِلَّا ٱمْرَأَتَكَ إِنَّهُۥ مُصِيبُهَا مَآ أَصَابَهُمْ إِنَّ مَوْعِدَهُمُ ٱلصُّبْحُ أَلَيْسَ ٱلصُّبْحُ بِقَرِيبٍ ﴿٨١﴾﴾ [هود: ٨١].

□ **قال الرازي:** قرأ ابن كثير وأبو عمرو: (إِلَّا امْرَأَتُكَ) بالرفع، والباقون بالنصب[١].

قال الواحدي: مَنْ نَصَب وهو الاختيار، فقد جعلها مستثناة من الأهل على معنى: فأسر بأهلك إلا امرأتك.

وقال الرازي: والذي يشهد بصحة هذه القراءة ـ قراءة النصب ـ أن في قراءة عبد الله[٢]: (فَأَسْرِ بأَهْلِكَ إِلَّا امْرَأَتَكَ)، فأسقط قوله: (وَلَا يَلتَفِتْ مِنكُمْ أَحَدٌ) من هذا الموضع، وأما الذين رفعوا فالتقدير: وَلَا يَلْتَفِتْ مَنكُمْ أَحَدٌ إِلَّا امْرَأَتُكَ. . .

وقال الرازي: واعلم أن القراءة بالرفع أقوى؛ لأن القراءة بالنصب تمنع من خروجها مع أهله لكن على هذا التقدير الاستثناء يكون من الأهل، كأنه أمر لوطاً بأن يخرج بأهله ويترك هذه المرأة، فإنها هالكة مع الهالكين، وأما القراءة بالنصب فإنها أقوى من وجه آخر وذلك لأن مع القراءة بالنصب يبقى الاستثناء متصلاً ومع القراءة بالرفع يصير الاستثناء منقطعاً[٣].

وكذلك كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَجَآءَ فِرْعَوْنُ وَمَن قَبْلَهُۥ وَٱلْمُؤْتَفِكَـٰتُ بِٱلْخَاطِئَةِ ﴿٩﴾﴾ [الحاقة: ٩].

□ **قال الرازي:** أي ومن كان قبْله من الأمم التي كفرت كما كفر هو، و(مَن) لفظ عام ومعناه خاص في الكفار دون المؤمنين، قرأ أبو عمرو وعاصم

(١) إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر ص٣٢٥ (مرجع سابق).
(٢) عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، الجامع لأحكام القرآن ٩/ ٨٠ (مرجع سابق).
(٣) مفاتيح الغيب ١٨/ ٣٠.

والكسائي (ومن قِبَله) بكسر القاف وفتح الباء، . . . فمعنى مِن قِبَله؛ أي: مِنْ عِنْدِه مِنْ أتباعه وجنوده، والذي يؤكد هذه القراءة ما روي أن ابن مسعود وأُبياً وأبا موسى قرؤوا: (وَمِنْ تلقاءه)[1] روي عن أُبي وحده أنه قرأ: (وَمَنْ مَّعَهُ)[2].

ومما يبين صلة هذه القواعد عند الرازي في بيان الراجح من الأقوال المختلفة، بناء على تعدد القراءات الواردة، تخريجه لمعنى كل قراءة متواترة، وعدم رده لدلالتها إلى الشاذ منها، فإنه يُبْعِد معناها ولا يرتضيه، وهذا منه تقديم لدلالة القراءة المتواترة على دلالة القراءة الشاذة، وذلك في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعْ وَيَلْعَبْ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴿١٢﴾﴾ [يوسف: ١٢].

□ **قال الرازي:** في ﴿يَرْتَعْ وَيَلْعَبْ﴾ خمس قراءات[3]:

القراءة الأولى: قرأ ابن كثير بالنون وبكسر عين نرتع من الارتعاء ويلعب بالياء، والارتعاء افتعال من رعيت يقال: رعت الماشية الكلأ ترعاه رعياً إذا أكلته، وقوله: نرتع الارتعاء للإبل والمواشي، وقد أضافوه إلى أنفسهم؛ لأن المعنى: نرتع إبلنا ثم نسبوه إلى أنفسهم؛ لأنهم هم السبب في ذلك الرعي، والحاصل أنهم أضافوا الارتعاء والقيام بحفظ المال إلى أنفسهم؛ لأنهم بالغون كاملون وأضافوا اللعب إلى يوسف لصغره.

القراءة الثانية: قرأ نافع كلاهما بالياء وكسر العين، من يرتع أضاف الارتعاء إلى يوسف بمعنى: أنه يباشر رعي الإبل ليتدرب بذلك، فمرة يرتع ومرة يلعب كفعل الصبيان.

القراءة الثالثة: قرأ أبو عمرو وابن عامر (نرتعْ) بالنون وجزم العين، ومثله (نلعب). . وقيل: المراد من اللعب الإقدام على المباحات وهذا يوصف

---

(١) شاذة، الكشاف ٤/ ٦٠٤ (مرجع سابق)؛ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ٥/ ٣٥٨ (مرجع سابق)؛ تفسير القرطبي ١٨/ ٢٦٢ (مرجع سابق).

(٢) شاذة، القراءات الشاذة لابن خالويه ص١٦١ (مرجع سابق)، مفاتيح الغيب ٣٠/ ٩٣.

(٣) السبعة في القراءات ص٣٤٥ (مرجع سابق)؛ التيسير في القراءات السبع ص١٢٨ (مرجع سابق)؛ حجة القراءات ص٣٥٥ (مرجع سابق).

به الإنسان وأما نلعب فروي أنه قيل لأبي عمرو: كيف يقولون نلعب وهم أنبياء؟ فقال: لم يكونوا يومئذٍ أنبياء، وأيضاً جاز أن يكون المراد من اللعب الإقدام على المباحات لأجل انشراح الصدر..

القراءة الرابعة: قرأ أهل الكوفة كليهما بالياء وسكون العين ومعناه: إسناد الرتع واللعب إلى يوسف عليه السلام.

القراءة الخامسة: (غَداً يَرْتَعْ) بالياء (وَنَلْعَبُ) بالنون، وهذا بعيد؛ لأنهم إنما سألوا إرسال يوسف معهم ليفرح هو باللعب، لا ليفرحوا باللعب والله أعلم[1].

فالقراءة الخامسة هي الشاذة وهي التي تثبت الياء في (يرتع) والنون في (نلعب) (غَداً يَرْتَعْ وَنَلَعَبُ)، وهي التي أبعد الرازي معناها، وقدم دلالة القراءة المتواترة.

ويهتم الرازي بدلالة القراءة المتواترة حيث يبين وجهها، وما قد يعارضه من معنى في قراءة متواترة أخرى، ولا نجده يفعل ذلك مع القراءة الشاذة، مما يدل على تقديمه معنى القراءة المتواترة، كما في المثال التالي عن تفسيره لقول الله تعالى: ﴿خُشَّعًا أَبْصَـٰرُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ ٱلْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ ۝٧﴾ [القمر: ٧].

□ **قال الرازي:** وفيه قراءات: خَاشِعاً[2]، وخَاشِعة[3] وخُشَّعا[4].

فمن قرأ خَاشِعاً على قول القائل: يخشع أبصارهم، على ترك التأنيث لتقدم الفعل، ومن قرأ خاشعة على قوله: تخشع أبصارهم، ومن قرأ خُشَّعاً فله وجوه:

أحدها: على قول من يقول: يخشعن أبصارهم..

ثانيها: في خُشَّعاً ضمير أبصارهم بدل عنه تقديره يخشعون أبصارهم على بدل الاشتمال كقول القائل: أعجبوني حسنهم.

---

(١) مفاتيح الغيب ١٨/ ٧٨.
(٢) قراءة متواترة، الحجة في القراءات السبع ص٣٣٧ (مرجع سابق).
(٣) شاذة، القراءات الشاذة لابن خالويه ص١٤٧.
(٤) قراءة متواترة، الحجة في القراءات السبع ص٣٣٧ (مرجع سابق).

ثالثها: فيه فعل مضمر يفسره يخرجون، تقديره يخرجون خشعاً أبصارهم على بدل الاشتمال.

والصحيح خاشعاً. . . ولهذه القراءة ـ خشعاً ـ وجه آخر أظهر مما قالوه وهو أن يكون خشعاً منصوباً على أنه مفعول بقوله: ﴿يَوْمَ يَدْعُ ٱلدَّاعِ﴾ [القمر: ٦] خشعاً؛ أي: يدعو هؤلاء.

فإن قيل: هذا فاسد من وجوه: . . . قراءة خاشعاً تبطل هذا.

نقول: إنه لا منافاة بين القراءتين وخاشعاً نصب على الحال أو على أنه مفعول يدعو كأنه يقول: يدعو الداعي قوماً خاشعة أبصارهم، والخشوع: السكون، قال تعالى: ﴿وَخَشَعَتِ ٱلْأَصْوَاتُ﴾ [طه: ١٠٨]، وخشوع الأبصار سكونها على كل حال لا تنفلت يمنة ولا يسرة كما في قوله تعالى: ﴿لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤٣]، وقوله تعالى: ﴿يَخْرُجُونَ مِنَ ٱلْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ﴾ [القمر: ٧]، مَثَّلَهم بالجراد المنتشر في الكثرة والتموج، ويحتمل أن يقال: المنتشر مطاوع نشره إذا أحياه فكأنهم جراد يتحرك من الأرض ويدب إشارة إلى كيفية خروجهم من الأجداث وضعفهم[1].

فيتضح مما تقدم عناية الرازي لدلالة القراءة المتواترة في: (خُشَّعَاً) حيث بين وجوه القراءة فيها، ثم أضاف وجهاً يراه أظهر مما قالوه، ثم أجاب على ما قد يعترض به من دلالة قراءة متواترة أخرى وهي: (خَاشِعاً)، ولم نجده يفعل ذلك مع القراءة الشاذة وهي: (خاشعة)، مما يدل على اهتمامه بدلالة القراءة المتواترة وتقديمها على الشاذة.

ونجد الرازي حين يقدم دلالة القراءة المتواترة على دلالة القراءة الشاذة يبين وجه تقديمه من حيث المعنى، كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا ﴿٢٥﴾ إِلَّا قِيلًا سَلَٰمًا سَلَٰمًا ﴿٢٦﴾﴾ [الواقعة: ٢٥، ٢٦].

□ **قال الرازي:** ما الفرق بين قوله تعالى: ﴿سَلَٰمًا سَلَٰمًا﴾ بنصبهما وبين قوله تعالى: ﴿قَالُوا۟ سَلَٰمًا قَالَ سَلَٰمٌ﴾ [هود: ٦٩]، قلنا: قد ذكرنا هناك أن قوله:

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٩/ ٣٠.

﴿سَلَٰمٌ عَلَيۡكَۖ﴾ أتم وأبلغ من قولهم: سلاماً عليك، فإبراهيم عليه السلام أراد أن يتفضل عليهم بالذكر ويجيبهم بأحسن ما حيوا، وأما هنا فلا يتفضل أحد من أهل الجنة على الآخر مثل التفضل في تلك الصورة إذ هم من جنس واحد وهم المؤمنون ولا ينسب أحد إلى أحد تقصيراً. . .

ثم قال الرازي: إذا كان قول القائل: ﴿سَلَٰمٌ عَلَيۡكَۖ﴾ أتم وأبلغ فما بال القراءة المشهورة صارت بالنصب ومن قرأ: (سلام) ليس مثل الذي قرأ بالنصب؟

نقول: ذلك من حيث اللفظ والمعنى، أما اللفظ فلأنه يستثنى من المسموع وهو مفعول منصوب فالنصب بقوله: ﴿لَّا يَسۡمَعُونَ فِيهَا لَغۡوًا﴾ وأما المعنى فلأنا بينا أن الاستثناء متصل، وقولهم: سَلامٌ أبعد من اللغو من قولهم: سَلَاماً، فقال: إلَّا قِيلاً سَلَاماً، ليكون أقرب إلى اللغو من غيره، وإن كان في نفسه بعيداً عنه[1].

وقد تجتمع قاعدة المبحث هنا مع غيرها من القواعد على سبيل التعاضد، فيذكرها الرازي كما جاء في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَأَتِمُّواْ ٱلۡحَجَّ وَٱلۡعُمۡرَةَ لِلَّهِۚ﴾ [البقرة: ١٩٦].

▫ **قال الرازي:** قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّواْ﴾ أمر بالإتمام وهل هذا الأمر مطلق أم مشروط بالدخول فيه؟

ذهب أصحابنا إلى أنه مطلق؛ والمعنى: افعلوا الحج والعمرة على نعت الكمال والتمام.

والقول الثاني: وهو قول أبي حنيفة رضي الله عنه، إن هذا الأمر مشروط؛ والمعنى: أن من شرع فيه فليتمه. وفائدة هذا الخلاف أن العمرة واجبة عند أصحابنا وغير واجبة عند أبي حنيفة رحمه الله.

ثم ذكر الرازي حجة أصحابه من الشافعية من وجوه وذكر منها ما هو مضمون قاعدة: (القول بالاستقلال مقدم على القول بالإضمار)[2].

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٩/ ١٤١.

(٢) انظر: البحر المحيط لأبي حيان ١/ ١٥٩ (مرجع سابق)؛ البرهان للزركشي ٣/ ١١ =

حيث قال: حمل الآية على الوجه الثاني يقتضي أن يكون هذا الأمر مشروطاً ويكون التقدير أتموا الحج والعمرة لله إن شرعتم فيهما، وعلى التأويل الأول الذي نصرناه لا يحتاج إلى إضمار هذا الشرط فكان ذلك أولى.

ومن الوجوه التي استدل بها الرازي لأصحابه ما كان من مضمون قاعدة: (يعمل بالقراءة الشاذة إذا صح سندها تنزيلاً لها منزلة خبر الآحاد)[(١)].

حيث قال: قرأ بعضهم: (وَأَقِيمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ للهِ) وهذا وإن كان قراءة شاذة جارية مجرى خبر الواحد لكنه بالاتفاق صالح لترجيح تأويل على تأويل.

ثم قال الرازي: فإن قيل: قرأ علي، وابن مسعود، والشعبي: (وَالْعُمْرَةُ لِلَّهِ) بالرفع[(٢)]، وهذا يدل على أنهم قصدوا إخراج العمرة عن حكم الحج في الوجوب.

قلنا: هذا مدفوع من وجوه: ـ وذكر منها ـ:

الأول: أن هذه قراءة شاذة فلا تعارض القراءة المتواترة.

وهذا من الرازي ترجيح بقاعدة: (دلالة القراءة المتواترة مقدمة على دلالة القراءة الشاذة)[(٣)].

الثاني: أن قوله: ﴿وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ معناه: أن العمرة عبادة الله، ومجرد كونها عبادة الله لا ينافي وجوبها، وإلا وقع التعارض بين مدلول القراءتين وهو غير جائز[(٤)].

= (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح للحربي ٢/ ٤٢١ (مرجع سابق).

(١) انظر: تيسير التحرير ٣/ ٩ (مرجع سابق)؛ البحر المحيط للزركشي ١/ ٣٨٨ (مرجع سابق)؛ القواعد والفوائد الأصولية للبعلي اللحام ص٢٧٣ (مرجع سابق)؛ التمهيد للأسنوي ص١٤٢ (مرجع سابق)؛ قواعد التفسير ١/ ٩٢ (مرجع سابق).

(٢) شاذة، القراءات الشاذة لابن خالويه ص١٢.

(٣) انظر: فتح الباري ٣/ ٤٩٩ (مرجع سابق)؛ عمدة القاري ٩/ ٢٨٦ (مرجع سابق)؛ شرح الزرقاني على الموطأ ٢/ ٤٢١ (مرجع سابق)؛ أضواء البيان ٤/ ٤٣٠ (مرجع سابق)؛ قواعد التفسير للسبت ١/ ٩٣ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح للحربي ١/ ١٠٤ (مرجع سابق).

(٤) مفاتيح الغيب ٥/ ١١٨، ١١٩.

وهذا من الرازي ترجيح بمضمون قاعدة: (الأصل توافق القراءتين في المعنى) فإذا ورد قول يقتضي حمل كل آية على معنى مغاير أو معارض لمعنى القراءة الأخرى، قدمنا عليه القول الموحد لمعنى القراءتين لكون الأصل اتحاد معنى القراءتين في المعنى.

مما سبق تبين لنا أن ترجيح الرازي في ضوء قاعدة الترجيح هنا، ترجح ما ذهب إليه من القول بوجوب العمرة، ثم إن الرازي ذكر ما يعضد قاعدة: (دلالة القراءة المتواترة مقدمة على دلالة القراءة الشاذة)[1]، من قواعد أخرى كقاعدة: (القول بالاستقلال مقدم على القول بالإضمار)[2]، وقاعدة: (يعمل بالقراءة الشاذة إذا صح سندها تنزيلاً لها منزلة خبر الآحاد)[3] وقاعدة: (الأصل توافق القراءتين في المعنى).

وقد يَرِد إشكال في معنى قراءة متواترة فيبين الرازي الجواب عليه من عدة وجوه، ويذكر منها ما ورد من دلالة قراءة شاذة، ثم يتعقبه بما يفيد أن القراءة الشاذة بنصها ومعناها: لا تدفع الإشكال الوارد في القراءة المتواترة؛ لأنها متفق عليها، والقراءة الشاذة غير مقبولة عند العلماء، وهذا يدل على عناية الرازي بقاعدة الترجيح في هذا المبحث، ويتضح مدى حضور مضمون هذه القاعدة في مناقشته وترجيحه، حيث لم يرتض جواباً ترده قاعدة الترجيح هنا، كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١٨﴾﴾ [آل عمران: ١٨].

---

(١) انظر: فتح الباري ٣/ ٤٩٩ (مرجع سابق)؛ عمدة القاري ٩/ ٢٨٦ (مرجع سابق)؛ شرح الزرقاني على الموطأ ٢/ ٤٢١ (مرجع سابق)؛ أضواء البيان ٤/ ٤٣٠ (مرجع سابق)؛ قواعد التفسير للسبت ١/ ٩٣ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح للحربي ١/ ١٠٤ (مرجع سابق).

(٢) انظر: البحر المحيط لأبي حيان ١/ ١٥٩ (مرجع سابق)؛ البرهان للزركشي ٣/ ١١ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح للحربي ٢/ ٤٢١ (مرجع سابق).

(٣) انظر: تيسير التحرير ٣/ ٩ (مرجع سابق)؛ البحر المحيط للزركشي ١/ ٣٨٨ (مرجع سابق)؛ القواعد والفوائد الأصولية للبعلي اللحام ص٢٧٣ (مرجع سابق)؛ التمهيد للأسنوي ص١٤٢ (مرجع سابق)؛ قواعد التفسير ١/ ٩٢ (مرجع سابق).

□ **قال الرازي:** فإن قيل: المدعي للوحدانية هو الله، فكيف يكون المدعي شاهداً؟

الجواب من وجوه:

الأول: وهو أن الشاهد الحقيقي ليس إلا الله...

الوجه الثاني: في الجواب أنه هو الموجود أزلاً وأبداً...

الوجه الثالث: أن هذا وإن كان في صورة الشهادة إلا أنه في معنى الإقرار...

الوجه الرابع: في الجواب قرأ ابن عباس: (شَهِدَ اللَّهُ إِنَهُ لا إلاهَ إلَّا هُوَ) بكسر (إنه)[1] ثم قرأ: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩] بفتح (أن)[2].

فعلى هذا يكون المعنى شهد الله أن الدين عند الله الإسلام، ويكون قوله: (إنه لا إله إلا هو) اعتراضاً في الكلام.

□ **قال الرازي:** واعلم أن هذا الجواب ـ الرابع ـ لا يعتمد عليه؛ لأن هذه القراءة غير مقبولة عند العلماء، وبتقدير أن تكون مقبولة لكن القراءة الأولى متفق عليها فالإشكال الوارد عليها لا يندفع بسبب القراءة الأخرى[3].

فالرازي لم يرتض الجواب الرابع لكونه مبنياً على قراءة شاذة، والتي لا يمكن في ضوء قاعدة المبحث هنا أن تقدم دلالتها على دلالة القراءة المتواترة.

إن وجود الإشكال في القراءة الشاذة يؤكد وجوب تقديم القراءة المتواترة، وهذا يعزز ضرورة العمل بهذه القاعدة عند الرازي كما قال في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢﴾ [البقرة: ٢].

□ **قال الرازي:** من أين يدل قوله: ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ على نفي الريب بالكلية؟

---

(١) شاذة، القراءات الشاذة لابن خالويه ص١٩ (مرجع سابق).

(٢) قراءة متواترة قرأ بها الكسائي، التيسير في القراءات السبع ص٨٧ (مرجع سابق).

(٣) مفاتيح الغيب ٧/١٧٨.

الجواب: قرأ أبو الشعثاء[(١)]: ﴿لَّا رَيْبُ فِيهِ﴾ بالرفع[(٢)]، واعلم أن القراءة المشهورة توجب ارتفاع الريب بالكلية، والدليل عليه أن قوله: ﴿لَا رَيْبَ﴾ نفي لماهية الريب، ونفي الماهية يقتضي نفي كل فرد من أفراد الماهية؛ لأنه لو ثبت فرد من أفراد الماهية لثبتت الماهية وذلك يناقض نفي الماهية، ولهذا السر كان قولنا: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ نفياً لجميع الآلهة سوى الله تعالى، وأما قولنا: ﴿لَا رَيْبَ فِيهِۛ﴾ بالرفع فهو نقيض لقولنا: ﴿رَيْبٌ فِيهِ﴾ وهو يفيد ثبوت فرد واحد، فذلك النفي يوجب انتفاء جميع الأفراد ليتحقق التناقض[(٣)].

يتلخص في هذا المبحث أن الرازي يعتني بدلالة القراءة المتواترة، حيث يبين وجهها وما قد يعارضه من معنى في قراءة متواترة أخرى، ولا نجده يفعل ذلك مع القراءة الشاذة، مما يدل على تقديمه معنى القراءة المتواترة.

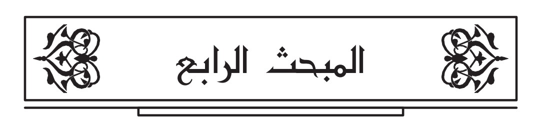
وقد تجتمع قاعدة المبحث هنا مع غيرها من القواعد على سبيل التعاضد فيذكرها الرازي، وأحياناً يعمل الرازي بمضمون هذه القاعدة في غير موضعها، وظهرت الناحية النقدية عنده في ضوء هذه القاعدة عند مناقشة القول المرجوح فيبين أن تقديم الشاذ على المتواتر يفتح باب طعن الروافض والملاحدة في القرآن، وقد يُغْفل الرازي الإشارة إلى هذه القاعدة في ترجيحه، ومما يدل على عناية الرازي في تفسيره بقاعدة الترجيح هنا وهي من القواعد المتعلقة بالقراءات: رفضه من رد قراءة متواترة، أو من رجح قراءة شاذة عليها، أو من قال: إن القراءة الشاذة أولى منها، وَعَدُّه هذا العمل أنه رديء وأمر منكر وكلام مردود وطعن في القرآن المنقول بالتواتر عن الرسول عليه الصلاة والسلام، وعن جميع الأمة، ومما يبين أثر عقيدة الرازي في ترجيحاته في ضوء هذه القاعدة ما جاء في رده على المعتزلة في التعلق بدلالة قراءة شاذة في إثبات نفي القدر.

---

(١) أبو الشعثاء جابر بن زيد الأزدي كان عالم أهل البصرة في زمانه توفي سنة ثلاث وتسعين. سير أعلام النبلاء ٤/٤٨٣ (مرجع سابق).

(٢) شاذة، الكشاف ١/٧٦ (مرجع سابق).

(٣) مفاتيح الغيب ٢/١٨.



المبحث الرابع

قاعدة:

التفسير المؤيد بالرسم مقدم على غيره من التفاسير

التعريف بالقاعدة:

الرسم: هو تصوير الكلمة بحروف هجائها، بتقدير الابتداء بها والوقف عليها[(١)].

وعلم الرسم يبحث عن أحوال القرآن الكريم من حيث كيفية كتابة ألفاظه[(٢)].

ورسم المصحف: يراد به أوضاع حروف القرآن في المصحف ورسومه الخطية[(٣)]، وهو الوضع الذي ارتضاه الصحابة الكرام في عهد عثمان رضي الله عنه في كتابة كلمات القرآن وحروفه[(٤)]، وقد كتب الصحابة رضوان الله عليهم المصاحف بما كان متعارفاً عليه في زمنهم من قواعد الهجاء وأصول الرسم[(٥)]، فإذا تنازع المفسرون في تفسير آية، وكان أحد الأقوال موافقاً لرسم المصحف فهو أولى الأقوال بتفسير الآية.

ولا شك أن رسم المصحف معتبر في إثبات القراءة وتقديم بعضها على

---

(١) مناهل العرفان ١/ ٢٩٠ (مرجع سابق).

(٢) مناهل العرفان ٢/ ٤ (مرجع سابق).

(٣) مقدمة ابن خلدون ص٤٣٨ (مرجع سابق).

(٤) مناهل العرفان ١/ ٢٥٥ (مرجع سابق).

(٥) رسم المصحف، دراسة لغوية تاريخية، د. غنم قدوري، ص١٦٤، ط: دار عمار، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

بعض، فكل ما اتفقت معانيه واختلفت في قراءته القراء ولم يكن على إحدى القراءتين دلالة تنفصل بها من الأخرى غير اختلاف خط المصحف فالذي ينبغي أن تؤثر قراءته منها ما وافق رسم المصحف[1].

وما خالف رسم المصحف نحو قوله سبحانه: ﴿وَجَآءَتۡ سَكۡرَةُ ٱلۡمَوۡتِ بِٱلۡحَقِّۖ﴾ [ق: ١٩]، وقرئ: (وجاءت سكرة الحق بالموت)[2]، فإن هذه القراءة الثانية لا يحتملها رسم المصحف وإن كانت منقولة عن أبي بكر الصديق... وزين العابدين[3] رضي الله عنهم، لكنها لم تتواتر فهي منسوخة بالعرضة الأخيرة وبإجماع الصحابة على المصحف العثماني فلا يجوز القراءة بها، بخلاف القراءة الأولى؛ لأنها وافقت خط المصحف واستقرت القراءة بها دون نسخ، ومثل ذلك قوله سبحانه: ﴿إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ ۝١﴾ [النصر: ١]، وقرئ: (إذ جاء فتح الله والنصر)[4]، فالأولى: هي التي وافقت الرسم، والثانية: لم توافقه فهي منسوخة[5].

والحق أن الذي جمع في المصحف هو المتفق على إنزاله المقطوع به المكتوب بأمر النبي ﷺ[6].

وقال الرازي: ثبت بالتواتر أن الله تعالى كان ينزل هذه الكلمة على محمد عليه الصلاة والسلام وكان يأمر بكتبه بخط المصحف[7].

---

(١) جامع البيان ٢/ ٣٢٨ (مرجع سابق)؛ إبراز المعاني ١/ ١٧١ (مرجع سابق).

(٢) شاذة، القراءات الشاذة ص١٤٤ (مرجع سابق).

(٣) زين العابدين أبو الحسن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم أجمعين، المعروف بزين العابدين، ويقال له: علي الأصغر، وليس للحسين رضي الله عنه عقب إلا من ولد زين العابدين هذا، وهو من سادات التابعين، كانت ولادته سنة ثمان وثلاثين للهجرة، وتوفي سنة أربع وتسعين وقيل: تسع وتسعين وقيل: اثنتين وتسعين للهجرة بالمدينة ودفن في البقيع. وفيات الأعيان ٣/ ٢٦٦ (مرجع سابق).

(٤) شاذة، القراءات الشاذة ص١٨١ (مرجع سابق).

(٥) مناهل العرفان ١/ ١٢٠ (مرجع سابق).

(٦) فتح الباري ٩/ ٣٠ (مرجع سابق).

(٧) مفاتيح الغيب ١/ ١٦٥.

إن متابعة الرسم في القراءة أمر لازم، وهو من أركان القراءة الصحيحة فقد قرأ نافع وأبو عمرو: ﴿أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِۖ﴾ [البقرة: ١٨٦]، (دعاني) بالياء في الوصل، وإذا وقفوا وقفوا بغير ياء، وحجتهم أن الأصل في ذلك إثبات الياء؛ لأن الياء لام الفعل وإذا وقفت حذفت الياء إتباعاً للمصحف، وهذا حسن لأنهم اتبعوا الأصل في الوصل، وفي الوقف المصحف، وقرأ الباقون بغير ياء في الوصل، وحجتهم أن ذلك في المصحف بغير ياء فلا ينبغي أن يخالف رسم المصحف[١].

وقال الشوكاني في قوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ ۝١٩ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ ۝٢٠﴾ [النجم: ١٩، ٢٠]: قرأ الجمهور: (اللات) بتخفيف التاء، واختلف القراء هل يوقف عليها بالتاء أو بالهاء؟ فوقف عليها الجمهور بالتاء، ووقف عليها الكسائي بالهاء، واختار الزجاج والفراء الوقف بالتاء لإتباع رسم المصحف فإنها تكتب بالتاء[٢]، وإن كتبوا كثيراً رسم المصحف على ما يخالف النطق[٣].

ولا شك أن هناك صلة وثيقة بين علم الرسم والتفسير[٤]، ورسم المصحف مُتَّبَع لإتباع السلف رضي الله عنهم[٥]، فهو سُنَّة متبعة[٦]، فلم يكن لهم أن يقدموا آية على آية في الرسم[٧]، وترتيب التلاوة في المصاحف هو ترتيب

(١) حجة القراءات ص١٢٦ (مرجع سابق). وانظر: مفاتيح الغيب: ١٨/١٨١، ٢٧/٥، ٣٠/٩٨.

(٢) فتح القدير ٥/١٠٧، ١٠٨ (مرجع سابق). وانظر: إتحاف فضلاء البشر ١/١٣٨ (مرجع سابق).

(٣) تفسير البحر المحيط ٣/٤٣٢ (مرجع سابق).

(٤) وهذه من أهم النتائج التي أبرزها محقق «الوسيلة إلى كشف العقيلة في رسم المصحف» للسخاوي، في رسالته لنيل درجة الماجستير لطلال أحمد علي، من الجامعة الإسلامية، ١٤١٥هـ.

(٥) همع الهوامع ٣/٥٢٧ (مرجع سابق)؛ روح المعاني ١٥/٢٩١ (مرجع سابق).

(٦) روح المعاني ١٣/٢٠٥ (مرجع سابق).

(٧) الفتاوى لابن تيمية ١٣/٣٩٦ (مرجع سابق).

جبريل بأمر الله تعالى[1]، وخط المصحف هو الإمام الذي يعتمده القارئ في الوقف والتمام، ولا يعدو رسومه ولا يتجاوز مرسومه، وقد خالف خط الإمام في كثير من الحروف والأعلام، ولم يكن ذلك من الصحابة كيف اتفق بل على أمر عندهم قد تحقق، وجب الاعتناء به والوقوف على سببه[2].

وليس شيء من الرسم ولا من النقط اصطلح عليه السلف رضوان الله عليهم إلا وقد حاولوا به وجهاً من الصحة والصواب، وقصدوا فيه طريقاً من اللغة والقياس، لموضعهم من العلم ومكانهم من الفصاحة علم ذلك من علمه، وجهله من جهله[3].

ومن كرامات الآدمي أن آتاه الله الخط[4]، والعلوم إنما تكاملت بسبب الخط[5]، ويذكر الرازي أن عظمة الكتاب بلفظه ومعناه لا بخطه[6]، وإن أفاد الخط معان مختلفة بطريقة واضحة[7]، ويرى أن من عصمة هذا القرآن المجيد عصمته في رسمه، فقد حفظ من التحريف والتغيير، وأن هذا القرآن نُقل كما سُمع وأن أحداً لم يتصرف فيه بمقدار فهمه وقوة عقله، وذلك في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَيَدْعُ ٱلْإِنسَٰنُ بِٱلشَّرِّ دُعَآءَهُۥ بِٱلْخَيْرِ ۖ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ عَجُولًا ﴿١١﴾﴾ [الإسراء: ١١].

□ **قال الرازي:** القياس إثبات الواو في قوله: ﴿وَيَدْعُ﴾ إلا أنه حذف في المصحف من الكتابة؛ لأنه لا يظهر في اللفظ، أما لم تحذف في المعنى؛ لأنها في موضع الرفع، ونظيره: ﴿سَنَدْعُ ٱلزَّبَانِيَةَ ﴿١٨﴾﴾ [العلق: ١٨]، ﴿وَسَوْفَ يُؤْتِ

---

(١) مفاتيح الغيب ٦/ ١٠٩.
(٢) البرهان في علوم القرآن ١/ ٣٧٦ (مرجع سابق).
(٣) نقط المصاحف ص١٩٦، الداني أبو عمرو، دار النشر: دار الفكر ـ دمشق، ١٤٠٧هـ، الطبعة الثانية، تحقيق: د. عزة حسن.
(٤) مفاتيح الغيب ٢١/ ٢١.
(٥) مفاتيح الغيب ٢٧/ ١٦٥.
(٦) مفاتيح الغيب ٢٨/ ٢٠٦.
(٧) انظر: رسم المصحف د. الفرماوي ط: مكتبة الأزهر، الطبعة الأولى، ١٣٩٧هـ.

﴿ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١٤٦]، ﴿يَوْمَ يُنَادِ ٱلْمُنَادِ﴾ [ق: ٤١]، ﴿فَمَا تُغْنِ ٱلنُّذُرُ﴾ [القمر: ٥]، ولو كان بالواو والياء لكان صواباً هذا كلام الفراء.

□ **قال الرازي:** وأقول إن هذا يدل على أنه سبحانه قد عصم هذا القرآن المجيد عن التحريف والتغيير، فإن إثبات الياء والواو في أكثر ألفاظ القرآن وعدم إثباتهما في هذه المواضع المعدودة يدل على أن هذا القرآن نقل كما سمع وأن أحداً لم يتصرف فيه بمقدار فهمه وقوة عقله[1].

ويذكر الرازي ما يدل على عصمة الرسم ـ والذي هو أساس هذه القاعدة ـ من التحريف في تفسير قول الله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَاْيْـَٔسِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن لَّوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَهَدَى ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [الرعد: ٣١] قال: في قوله: أفلم ييأس. . . ما روي أن علياً وابن عباس كانا يقرآن (أفلم يأس الذين آمنوا) فقيل لابن عباس: أفلم ييأس، فقال: أظن أن الكاتب كتبها وهو ناعس، إنه كان في الخط (يأس) فزاد الكاتب سِنّة واحدة فصار ييأس فقرئ ييأس.

□ **قال الرازي:** وهذا القول بعيد جداً؛ لأنه يقتضي كون القرآن محلاً للتحريف والتصحيف، وذلك يخرجه عن كونه حجة، قال صاحب «الكشاف»[2]: ما هذا القول والله إلا فرية بلا مرية[3].

وممن اعتمد العمل بهذه القاعدة والترجيح بمضمونها من المفسرين:

الطبري حيث قال في تفسير قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ ۖ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا ۚ وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ ٱللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ ﴿١٥٨﴾﴾ [البقرة: ١٥٨].

والصواب من القول في ذلك عندنا: أن الطواف بهما فرض واجب. . . فإن اعتل بقراءة من قرأ: (فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما)[4] قيل: ذلك

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٠/ ١٣٠.
(٢) الكشاف ٢/ ٤٩٩ (مرجع سابق).
(٣) مفاتيح الغيب ١٩/ ٤٣.
(٤) شاذة، أضواء البيان ٤/ ٤٢٩ (مرجع سابق)؛ تفسير السمعاني ١/ ١٦٠ (مرجع سابق).

خلاف ما في مصاحف المسلمين، غير جائز لأحد أن يزيد في مصاحفهم ما ليس فيها، وقد روي إنكار هذه القراءة وأن يكون التنزيل بها عن عائشة... ولو كان رسم المصحف كذلك لم يكن فيه لمحتج حجة مع احتمال الكلام ما وصفنا، لما بينا أن ذلك مما علم رسول الله أمته في مناسكهم على ما ذكرنا ولدلالة القياس على صحته، فكيف وهو خلاف رسوم مصاحف المسلمين ومما لو قرأه اليوم قارئ كان مستحقاً العقوبة لزيادته في كتاب الله ﷿ ما ليس منه[1].

وقال في موضع آخر: قد تقدم ذكرنا التأويل الذي هو أولى بالآية على قراءتنا ورسم مصحفنا[2].

وكذلك الشنقيطي قال في تفسير قول الله تعالى: ﴿فَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَّشِيدٍ ﴿٤٥﴾﴾ [الحج: ٤٥]، واختلف في (كأين) هل هي بسيطة أو مركبة؟

وعلى أنها مركبة فهي مركبة من كاف التشبيه وأي المنونة، قال بعضهم: ولأجل تركيبها جاز الوقف عليها بالنون في قراءة الجمهور؛ لأن التنوين لما دخل في التركيب أشبه النون الأصلية ولهذا رسم في المصحف نوناً وقراءة أبي عمرو بالوقف على الياء، لأجل اعتبار حكم التنوين في الأصل وهو حذفه في الوقف[3].

ثم قال الشنقيطي: الأظهر عندي أن (كأين) بسيطة، وأنها كلمة وضعتها العرب للإخبار بعدد كثير نحو (كم)، إذ لا دليل يجب الرجوع إليه على أن أصلها مركبة، ومن الدليل على أنها بسيطة: إثبات نونها في الخط؛ لأن الأصل في نون التنوين عدم إثباتها في الخط، ودعوى أن التركيب جعلها كالنون الأصلية دعوى مجردة عن الدليل[4].

---

(١) جامع البيان ٢/ ٥٠، ٥١ (مرجع سابق).

(٢) جامع البيان ١/ ٢١٧ (مرجع سابق).

(٣) إتحاف فضلاء البشر ص٤٠٠ (مرجع سابق).

(٤) أضواء البيان ٥/ ٢٧٢، ٢٧٣ (مرجع سابق). وانظر: ٢/ ١١٢، ٥/ ٤٩٣.

وقال أبو حيان في تفسير قوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ إِنۡ هَٰذَٰنِ لَسَٰحِرَٰنِ﴾ [طه: ٦٣]، وقيل: (ها) ضمير القصة وليس محذوفاً وكان يناسب على هذا أن تكون متصلة في الخط فكانت كتابتها إنْ هَاذان لَسَاحران، وضعف ذلك من جهة مخالفته خط المصحف[(١)].

وممن اعتمد الترجيح بهذه القاعدة أيضاً: القرطبي[(٢)]، وابن العربي[(٣)]، والكلبي[(٤)]، والسيوطي[(٥)].

ورجح الرازي بمضمون هذه القاعدة حيث ردّ القول المخالف للرسم، كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَإِذَا كَالُوهُمۡ أَو وَّزَنُوهُمۡ يُخۡسِرُونَ ۝٣﴾ [المطففين: ٣].

□ **قال الرازي:** اللغة المعتادة أن يقال: كالوا لهم أو وزنوا لهم، ولا يقال: كلته ووزنته، فما وجه قوله تعالى: ﴿وَإِذَا كَالُوهُمۡ أَو وَّزَنُوهُمۡ﴾؟

والجواب من وجوه:

الأول: أن المراد من قوله: ﴿كَالُوهُمۡ أَو وَّزَنُوهُمۡ﴾: كالوا لهم أو وزنوا لهم فحذف الجار وأوصل الفعل، قال الكسائي والفراء: وهذا من كلام أهل الحجاز ومن جاورهم، يقولون: زِني كذا كِلي كذا، ويقولون: صدتك وصدت لك وكسبتك وكسبت لك، فعلى هذا الكناية في كالوهم ووزنوهم في موضع نصب.

الثاني: أن يكون على حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، والتقدير: وإذا كالوا مكيلهم أو وزنوا موزونهم.

الثالث: يروى عن عيسى بن عمر وحمزة أنهما كانا يجعلان الضميرين توكيداً لما في كالوا، ويقفان عند الواوين وقيفة يبينان بها ما أرادا، وزعم

---

(١) البحر المحيط ٦/٢٣٨ (مرجع سابق).
(٢) الجامع لأحكام القرآن ٢٠/١٩ (مرجع سابق).
(٣) أحكام القرآن ٤/٣٥٠ (مرجع سابق).
(٤) التسهيل ٤/١٩٤ (مرجع سابق).
(٥) الإتقان ١/٥٣٤ (مرجع سابق).

الفراء والزجاج أنه غير جائز؛ لأنه لو كان بمعنى (كالوا) (هم) لكان في المصحف ألف مثبتة قبل (هم).

واعترض صاحب «الكشاف»[1] على هذه الحجة، فقال: إن خط المصحف لم يراع في كثير منه حد المصطلح عليه في علم الخط.

□ **قال الرازي:** والجواب أن إثبات هذه الألف لو لم يكن معتاداً في زمان الصحابة فكان يجب إثباتها في سائر الأعصار، لما أنا نعلم مبالغتهم في ذلك، فثبت أن إثبات هذه الألف كان معتاداً في زمان الصحابة فكان يجب إثباته هاهنا[2].

فالرازي هنا ضعف القول الثالث بمضمون قاعدة المبحث هنا، حيث إنه مردود بالرسم، وذلك حين أجاب على الزمخشري، وأيد حجة الفراء والزجاج في رد القول الثالث، فقوله: (كالوا) و(وزنوا) لم ترسم فيهما الألف الفاصلة لواو الجماعة، فالقاعدة هنا أشار الرازي بها إلى تضعيف القول الثالث، وقواعد الترجيح منها ما يشير إلى تضعيف بعض الأقوال.

وقال أبو عبيد: والاختيار أن يكونا كلمة واحدة من جهتين:

إحداهما: الخط وذلك أنهم كتبوهما بغير ألف ولو كانتا مقطوعتين لكانتا كالوا ووزنوا بالألف.

والأخرى: أنه يقال: كلتك ووزنتك بمعنى كلت لك ووزنت لك، وهو كلام عربي، كما يقال: صدتك وصدت لك وكسبتك وكسبت لك، وكذلك شكرتك ونصحتك ونحو ذلك[3].

وقال أبو جعفر النحاس: والصواب أن الهاء والميم في موضع نصب؛ لأنه في السواد بغير ألف[4]؛ يعني: في رسم المصحف بغير ألف بعد الواو.

---

(١) الكشاف ٤/ ٧٢١ (مرجع سابق).

(٢) مفاتيح الغيب ٣١/ ٨١.

(٣) الجامع لأحكام القرآن ١٩/ ٢٥٢ (مرجع سابق)؛ تفسير السمرقندي ٣/ ٥٣٤ (مرجع سابق)؛ تفسير الثعلبي ١٠/ ١٥٠ (مرجع سابق).

(٤) إعراب القرآن ٥/ ١٧٤ (مرجع سابق).

وبهذه القاعدة رجح كثير من العلماء، واتفق ترجيحهم مع ما رجحه الرازي ومنهم: الطبري[1]، والكلبي[2]، والزمخشري[3]، والبيضاوي[4]، والألولسي[5].

إن ترجيح الرازي في ضوء قاعدة الترجيح في هذا المبحث ترجح ما ذهب إليه من تضعيف القول في معنى (كالوهم أو وزنوهم) بجعل الضميرين توكيداً لما في (كالو) وفي (وزنو)، وذلك لمخالفة الرسم في عدم وجود ألف مثبتة قبل (هم).

وقد يُغفل الرازي القاعدة هنا فيرجح خلاف ما ترجحه كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَأَصْبَحَ ٱلَّذِينَ تَمَنَّوْا۟ مَكَانَهُۥ بِٱلْأَمْسِ يَقُولُونَ وَيْكَأَنَّ ٱللَّهَ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ وَيَقْدِرُ ۖ لَوْلَآ أَن مَّنَّ ٱللَّهُ عَلَيْنَا لَخَسَفَ بِنَا ۖ وَيْكَأَنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٨٢﴾﴾ [القصص: ٨٢].

□ **قال الرازي:** أما قوله: ﴿يَقُولُونَ وَيْكَأَنَّ ٱللَّهَ﴾ فاعلم أن (وي) كلمة مفصولة عن (كأن) وهي كلمة مستعملة عند التنبه للخطأ وإظهار التندم، فلما قالوا: ﴿يَٰلَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَآ أُوتِىَ قَٰرُونُ﴾ [القصص: ٧٩]، ثم شاهدوا الخسف تنبهوا لخطئهم فقالوا: (وي) ثم قالوا: (كأن الله يبسط الرزق لمن يشاء من عباده) بحسب مشيئته وحكمته لا لكرامته عليه ويضيق على من يشاء لا لهوان من يضيق عليه بل لحكمته وقضائه ابتلاء وفتنة.

قال سيبويه: سألت الخليل عن هذا الحرف فقال: إن (وي) مفصولة من (كأن) وأن القوم تنبهوا وقالوا: متندمين على من سلف منهم: وي، وذكر الفراء وجهين:

---

(١) جامع البيان ٣٠/ ٩١ (مرجع سابق).
(٢) التسهيل ٤/ ١٨٤ (مرجع سابق).
(٣) الكشاف ٤/ ٧٢١ (مرجع سابق)، لكن الزمخشري لم يرتض الترجيح في هذا الموضع بهذه القاعدة.
(٤) أنوار التنزيل ٥/ ٤٦٤ (مرجع سابق).
(٥) روح المعاني ٣٠/ ٦٩ (مرجع سابق).

أحدهما: أن المعنى ويلك، فحذف اللام وإنما جاز هذا الحذف لكثرتها في الكلام وجعل (أن) مفتوحة بفعل مضمر، كأنه قال: ويلك اعلم أن الله.

الثاني: (وي) منفصلة من (كأن) وهو للتعجب يقول الرجل لغيره وي أما ترى ما بين يديك فقال الله: وي، ثم استأنف كأن الله يبسط، فالله تعالى إنما ذكرها تعجيباً لخلقه، قال الواحدي: وهذا وجه مستقيم غير أن العرب لم تكتبها منفصلة ولو كان على ما قالوه لكتبوها منفصلة وأجاب الأولون: بأن خط المصحف لا يقاس عليه[1].

فالرازي في المثال السابق يرى أن (وي) في الآية الكريمة بمعنى التنبيه، ثم استأنف الكلام بـ (كأن).

وممن اتفق ترجيحه مع ترجيح الرازي: الزمخشري[2]، وابن كثير[3]، والألوسي[4]، والنحاس[5].

وهذا المعنى الذي رجحه الرازي ومن اتفق ترجيحه معه لا يؤيده الرسم فيجب عليه للمعنى الذي ذكر أن يفصل (وي) من (كأنّ) وذلك خلاف خط المصحف، ولا يصح في ضوء قاعدة المبحث هنا، وكذلك لا يصح تأويل مَن تأويله بمعنى: ويلك اعلم أن الله؛ لأنه يجب فيه أن يفصل (ويك) من (أنّ) وذلك خلاف خط المصحف[6].

إن ترجيح الرازي في ضوء قاعدة المبحث هنا تضعف ما ذهب إليه من معنى الآية لمخالفته الرسم، والقول الذي يؤيده الرسم في معنى الآية الكريمة

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٥/ ١٧، ١٨.

(٢) الكشاف ٣/ ٤٣٨ (مرجع سابق).

(٣) قال ابن كثير: (ويكأن) قال بعضهم: معناه ويلك أعلم... وهذا القول ضعفه ابن جرير والظاهر أنه قوي ولا يشكل على ذلك إلا كتابتها في المصاحف متصلة ويكأن والكتابة أمر وضعي اصطلاحي والمرجع إلى اللفظ العربي. تفسير القرآن العظيم ٣/ ٤٠٢ (مرجع سابق).

(٤) روح المعاني ٢٠/ ١٢٤ (مرجع سابق).

(٥) معاني القرآن ٥/ ٢٠٥ (مرجع سابق).

(٦) انظر: جامع البيان ٢٠/ ١٢١ (مرجع سابق).

هو قول من قال معناه: ألم تر ألم تعلم؛ لأن (ويكأن) في خط المصحف حرف واحد.

قال الطبري: وأولى الأقوال في ذلك بالصحة القول الذي ذكرنا عن قتادة من أن معناه: ألم تر ألم تعلم، للشاهد الذي ذكرنا فيه من قول الشاعر، والرواية عن العرب، وأن ويكأن في خط المصحف حرف واحد.

ومتى وجه ذلك إلى غير التأويل الذي ذكرنا عن قتادة فإنه يصير حرفين، وذلك أنه إن وجه إلى قول من تأوله بمعنى: ويلك اعلم أن الله، وجب أن يفصل (ويك) من (أن) وذلك خلاف خط جميع المصاحف، مع فساده في العربية لما ذكرنا.

وإن وجه إلى قول من يقول: وي، بمعنى التنبيه، ثم استأنف الكلام بـ (كأن) وجب أن يفصل (وي) من (كأن) وذلك أيضاً خلاف خطوط المصاحف كلها.

فإذا كان ذلك حرفاً واحداً فالصواب من التأويل ما قاله قتادة، وإذ كان ذلك هو الصواب فتأويل الكلام: وأصبح الذين تمنوا مكان قارون وموضعه من الدنيا بالأمس يقولون: لما عاينوا ما أحل الله به من نقمته ألم تر يا هذا أن الله يبسط الرزق لمن يشاء من عباده، فيوسع عليه لا لفضل منزلته عنده ولا لكرامته عليه كما كان بسط من ذلك لقارون لا لفضله ولا لكرامته عليه ويقدر، يقول: ويضيق على من يشاء من خلقه ذلك ويقتر عليه لا لهوانه ولا لسخطه عمله[1].

وقال السمعاني: ومن المعروف في التفاسير عن العلماء المتقدمين ويكأن الله ألم تر أن الله[2].

ومما يدل على حضور رسوم المصحف الخطية وأوضاع حروفه، عند الرازي في تفسيره، بيانه تفسير الآية ومعناها على أوجه الرسم المختلفة، كما

---

(١) جامع البيان ٢٠/١٢١ (مرجع سابق).

(٢) تفسير السمعاني ٤/١٦١ (مرجع سابق).

في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِـَٔايَـٰتِهِۦٓ أُوْلَـٰٓئِكَ يَنَالُهُمْ نَصِيبُهُم مِّنَ ٱلْكِتَـٰبِ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَتْهُمْ رُسُلُنَا يَتَوَفَّوْنَهُمْ قَالُوٓاْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ قَالُواْ ضَلُّواْ عَنَّا وَشَهِدُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُواْ كَـٰفِرِينَ ﴿٣٧﴾﴾ [الأعراف: ٣٧].

□ **قال الرازي:** قوله: (أيْنَمَا كُنْتُمْ) معناه: أين الشركاء الذين كنتم تدعونهم وتعبدونهم من دون الله، ولفظة (ما) وقعت موصولة بـ (أين) في خط المصحف، قال صاحب «الكشاف»[١]: وكان حقها أن تفصل؛ لأنها موصولة بمعنى: أين الآلهة الذين تدعون، ثم إنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا: ضَلُّوا عَنَّا؛ أي: بطلوا وذهبوا وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين عند معاينة الموت.

□ **قال الرازي:** واعلم أن على جميع الوجوه فالمقصود من الآية زجر الكفار عن الكفر؛ لأن التهويل يذكر هذه الأحوال، مما يحمل العاقل على المبالغة في النظر والاستدلال والتسدد في الاحتراز عن التقليد[٢].

وقد يستدل الرازي للقول المشهور في تفسير الآية على ما ليس في المصحف العثماني من المصاحف الأخرى كمصحف عبد الله بن مسعود مثل ما جاء في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ عَآئِلًا فَأَغْنَىٰ ﴿٨﴾﴾ [الضحى: ٨].

□ **قال الرازي:** وهاهنا في تفسير العائل قولان:

الأول: وهو المشهور أن المراد هو الفقير، ويدل عليه ما روى أنه في مصحف عبد الله: (ووجدك عديماً)[٣]. . . .

القول الثاني: في تفسير العائل، أنت كنت كثير العيال وهم الأمة، فكفاك وقيل: فأغناهم بك؛ لأنهم فقراء بسبب جهلهم، وأنت صاحب العلم فهداهم على يدك[٤].

---

(١) الكشاف ٢/ ٩٨ (مرجع سابق).
(٢) مفاتيح الغيب ١٤/ ٦٠.
(٣) عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، قراءة شاذة، المحرر الوجيز ٥/ ٤٩٥ (مرجع سابق).
(٤) مفاتيح الغيب ٣١/ ١٩٧، ومن الأمثلة مفاتيح الغيب ٣٢/ ٨١.

ومما يدل على عناية الرازي بالرسم الذي هو أساس قاعدة الترجيح هنا ما جاء في توجيهه لما وقع في ظاهر رسمه إشكالاً، وذكره الأقوال المخرِّجه له، كما في تفسير لقول الله تعالى: ﴿لَّٰكِنِ ٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ مِنْهُمْ وَٱلْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَٱلْمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱلْمُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ أُوْلَٰٓئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿١٦٢﴾﴾ [النساء: ١٦٢].

□ **قال الرازي:** وأما قوله: ﴿وَٱلْمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱلْمُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾: ففيه أقوال:

الأول: روي عن عثمان وعائشة أنهما قالا: إن في المصحف لحناً وستقيمه العرب بألسنتها.

واعلم أن هذا بعيد؛ لأن هذا المصحف منقول بالنقل المتواتر عن رسول الله ﷺ فكيف يمكن ثبوت اللحن فيه.

الثاني: وهو قول البصريين أنه نصب على المدح لبيان فضل الصلاة... تقدير الآية؛ أعني: المقيمين الصلاة وهم المؤتون الزكاة.

وطعن الكسائي في هذا القول، وقال: النصب على المدح إنما يكون بعد تمام الكلام، وهاهنا لم يتم الكلام؛ لأن قوله: ﴿لَّٰكِنِ ٱلرَّٰسِخُونَ﴾ في العِلْمِ منتظر للخبر والخبر هو قوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا﴾.

والجواب: لا نسلم أن الكلام لا يتم إلا عند قوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ﴾ لأنا بينا أن الخبر هو قوله: ﴿يُؤْمِنُونَ﴾، وأيضاً لم لا يجوز الاعتراض بالمدح بين الاسم والخبر، وما الدليل على امتناعه، فهذا القول هو المعتمد في هذه الآية.

والقول الثالث: وهو اختيار الكسائي وهو أن المقيمين خفض بالعطف على (ما) في قوله: ﴿بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ﴾ والمعنى: والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالمقيمين الصلاة، ثم عطف على قوله: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ قوله: (وَالْمُؤْتونَ الزَّكَواةَ)[1].

---

(١) مفاتيح الغيب ١١/ ٨٤.

وكذلك كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿لَوْ خَرَجُواْ فِيكُم مَّا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَأَوْضَعُواْ خِلَالَكُمْ يَبْغُونَكُمُ ٱلْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ بِٱلظَّالِمِينَ ﴿٤٧﴾﴾ [التوبة: ٤٧].

□ **قال الرازي:** فإن قيل: كيف كتب في المصحف ﴿وَلَا﴾ بزيادة الألف[(١)]؟[(٢)].

أجاب صاحب «الكشاف»[(٣)]: بأن الفتحة كانت (تكتب[(٤)]) ألفاً قبل الخط العربي، والخط العربي اخترع قريباً من نزول القرآن، وقد بقي في ذلك الألف أثر في الطباع فكتبوا صورة الهمزة ألفاً وفتحتها ألفاً أخرى ونحوه: ﴿أَوْ لَأَاْذْبَحَنَّهُۥٓ﴾ [النمل: ٢١][(٥)].

وتظهر عناية الرازي بالرسم حين يبين الفروق بين المصاحف في الآيات، كما في الموضع التالي في قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَاوَاتُ وَٱلْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴿١٣٣﴾﴾ [آل عمران: ١٣٣].

□ **قال الرازي:** قرأ نافع وابن عامر سارعوا بغير واو، وكذلك هو في مصاحف أهل المدينة والشام، والباقون بالواو وكذلك هو في مصاحف مكة والعراق ومصحف عثمان[(٦)].

---

(١) زيادة الألف في المصحف الإمام، كما قال الألوسي ١٠/١١٢ (مرجع سابق): وكتب قوله تعالى: (لأوضعوا) في الإمام بألفين الثانية منهما هي فتحة الهمزة والفتحة ترسم لها ألف كما ذكره الداني. وقال النسفي ٢/٩٢ (مرجع سابق): وخط في المصحف (ولا أوضعوا) بزيادة الألف؛ لأن الفتحة كانت تكتب ألفاً قبل الخط العربي. وقال القرطبي ١٤/١٤٥ (مرجع سابق): زيدت الألف في قوله تعالى: ﴿وَلَأَوْضَعُواْ﴾ خلالكم فكتبوها كذلك.

(٢) في الكشاف ٢/٢٦٤ (مرجع سابق): فإن قلت: كيف خطّ في المصحف (ولا أوضعوا) بزيادة ألف.

(٣) الكشاف ٢/٢٦٤ (مرجع سابق).

(٤) الكشاف ٢/٢٦٤ (مرجع سابق).

(٥) مفاتيح الغيب ١٦/٦٦.

(٦) مفاتيح الغيب ٩/٥.

وكذلك عند قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٠٠﴾﴾ [التوبة: ١٠٠].

□ **قال الرازي:** قوله: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ﴾ مرتفع بالابتداء، وخبره قوله: ﴿رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ﴾ ومعناه: رضي الله عنهم لأعمالهم وكثرة طاعاتهم، ورضوا عنه لما أفاض عليهم من نعمه الجليلة في الدين والدنيا، وفي مصاحف أهل مكة (تَجْرِى مِن تَحْتِهَا الأنهار) وهي قراءة ابن كثير[1]، وفي سائر المصاحف (تَحْتَهَا) من غير كلمة (مِنْ)[2].

ويبين الرازي المعنى بين الرسمين كما في قوله تعالى: ﴿قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٨٥﴾ قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٨٧﴾ قُلْ مَنۢ بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٨﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ ﴿٨٩﴾ بَلْ أَتَيْنَٰهُم بِٱلْحَقِّ وَإِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ ﴿٩٠﴾﴾ [المؤمنون: ٨٤ ـ ٩٠].

□ **قال الرازي:** قرئ: (قُل لِلَّهِ) في الجواب الأول باللام لا غير، وقرئ: (الله) في الأخيرين بغير اللام في مصاحف أهل الحرمين والكوفة والشام، وباللام في مصاحف أهل البصرة[3] فما الفرق؟

الجواب: لا فرق في المعنى؛ لأن قولك من ربه ولمن، هو في معنى واحد[4]، وكذلك كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا۟ عَن كَثِيرٍ ﴿٣٠﴾﴾ [الشورى: ٣٠].

□ **قال الرازي:** قرأ نافع وابن عامر: (بِمَا كَسَبَتْ) بغير فاء وكذلك هي في

---

(١) السبعة في القراءات ص٣١٧ (مرجع سابق).
(٢) مفاتيح الغيب ١٦/١٣٧، ومن الأمثلة كذلك انظر: مفاتيح الغيب: ١٦/١٢، ١٣/٧، ١٤/٦٧، ١٦/١٥٣، ٢٧/١٢.
(٣) الحجة في القراءات السبع ص٢٥٨ (مرجع سابق).
(٤) مفاتيح الغيب ٢٣/١٠١.

مصاحف الشام والمدينة، والباقون بالفاء، وكذلك هي في مصاحفهم[1] وتقدير الأول: أن (ما) مبتدأ، بمعنى: الذي، و(بما كسبت) خبره، والمعنى: والذي أصابكم وقع بما كسبت أيديكم، وتقدير الثاني: تضمين كلمة (ما) معنى الشرطية[2].

ويبين الرازي سبب الاختلاف برسم المتماثلين في الخط كما في الموضع التالي:

□ **قال الرازي:** حذفوا ألف اسم من قوله: (بسم الله) وأثبتوه في قوله: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ﴾ [العلق: ١]، والفرق من وجهين:

الأول: أن كلمة (بسم الله) مذكورة في أكثر الأوقات عند أكثر الأفعال فلأجل التخفيف حذفوا الألف.

الثاني: قال الخليل: إنما حذفت الألف في قوله: (بسم الله)؛ لأنها إنما دخلت بسبب أن الابتداء بالسين الساكنة غير ممكن، فلما دخلت الباء على الاسم نابت عن الألف فسقطت في الخط، وإنما لم تسقط في قوله: (اقرأ باسم ربك) لأن الباء لا تنوب عن الألف في هذا الموضع كما في (بسم الله) لأنه يمكن حذف الباء من (اقرأ باسم ربك) مع بقاء المعنى صحيحاً فإنك لو قلت: اقرأ باسم ربك، صح المعنى أما لو حذفت الباء من (بسم الله) لم يصح المعنى فظهر الفرق[3].

وكذلك عند قوله تعالى: ﴿نَبِّئۡ عِبَادِيٓ أَنِّيٓ أَنَا ٱلۡغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ۝٤٩﴾ [الحجر: ٤٩].

□ **قال الرازي:** أثبتت الهمزة الساكنة في ﴿نَبِّئۡ﴾ صورة، وما أثبتت في قوله: ﴿دِفۡءٞ﴾ [النحل: ٥]؛ لأن ما قبلها ساكن فهي تحذف كثيراً وتلقى حركتها على الساكن قبلها فـ ﴿نَبِّئۡ﴾ في الخط على تحقيق الهمزة وليس قبل

(١) إتحاف فضلاء البشر ص٤٩٢ (مرجع سابق).
(٢) مفاتيح الغيب ٢٧/١٤٨، ومن الأمثلة: مفاتيح الغيب ٢٩/٢٠٩.
(٣) مفاتيح الغيب ١/٩٣، وانظر من الأمثلة: مفاتيح الغيب ١/٩٤.

همزة ﴿نَبِّئْ﴾ ساكن فأجروها على قياس الأصل[1].

ولا يلزم عند الرازي أن يكون القول المؤيَّد بالرسم مقدماً على غيره من الأقوال المختلفة في تفسير الآية، فقد يُقَدَّم غيره عليه لاعتبارات أخرى عنده، كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿لَآ أُقْسِمُ بِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ۝١ وَلَآ أُقْسِمُ بِٱلنَّفْسِ ٱللَّوَّامَةِ ۝٢﴾ [القيامة: ١، ٢].

□ **قال الرازي:** المفسرون ذكروا في لفظة ﴿لَآ﴾ في قوله: ﴿لَآ أُقْسِمُ﴾ ثلاثة أوجه:

الأول: أنها صلة زائدة والمعنى أقسم بيوم القيامة، وهذا القول عندي ضعيف من وجوه. . .

القول الثاني: ما نقل عن الحسن أنه قرأ: (لأقسم) على أن اللام للابتداء وأقسم خبر مبتدأ محذوف، معناه: لأنا أقسم، ويعضده أنه في مصحف عثمان بغير ألف، . . . قال الحسن: معنى الآية أني أقسم بيوم القيامة لشرفها.

واعلم أن هذا الوجه أيضاً ضعيف؛ لأن هذه القراءة شاذة. . . وأيضاً فلا بد من إضمار قسم آخر لتكون هذه اللام جواباً عنه فيصير التقدير والله لأقسم بيوم القيامة فيكون ذلك قسماً على قسم وإنه ركيك؛ ولأنه يفضي إلى التسلسل.

القول الثالث: أن لفظة ﴿لَآ﴾ وردت للنفي. . . لنفي القسم، كأنه قال: لا أقسم عليكم بذلك اليوم وتلك النفس، ولكني أسألك غير مقسم أتحسب أنا لا نجمع عظامك إذا تفرقت بالموت فإن كنت تحسب ذلك فاعلم أنا قادرون على أن نفعل ذلك.

وهذا القول اختيار أبي مسلم، وهو الأصح[2].

فالرازي في الموضع السابق يرجح نفي القسم، وقد نقل القرطبي إجماع

---

(١) مفاتيح الغيب ١٩/ ١٥٤.

(٢) مفاتيح الغيب ٣٠/ ١٨٩.

المفسرين أن معنى: ﴿لَآ أُقۡسِمُ﴾: أقسم[1].

فذَكَر الرازي القول الثاني وهو المؤيد بالرسم لعدم وجود ألف في المصحف الإمام[2]، ولكنه لم يرجحه لاعتبارات عنده من كون القراءة عنده شاذة[3]، وأيضاً فلا بد من إضمار قسم آخر وإنه ركيك؛ ولأنه يفضي إلى التسلسل، مما يدل على أن الرازي لا يلزم عنده تأييد القول بالرسم أن يكون أرجح الأقوال.

ومن المواضع التي رجح الرازي فيها بمضمون قاعدة لمبحث هنا مع ذكره ما يعضدها من قواعد أخرى في الدلالة على أرجح الأقوال ما جاء في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿سَنُقۡرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ۝٦﴾ [الأعلى: ٦].

□ **قال الرازي:** أما قوله: ﴿فَلَا تَنسَىٰٓ﴾: فقال بعضهم: فَلَا تَنسَى معناه: النهي، والألف مزيدة للفاصلة كقوله: ﴿ٱلسَّبِيلَا۠﴾ [الأحزاب: ٦٧]؛ يعني: فلا تغفل قراءته وتكريره فتنساه إلا ما شاء الله أن ينسيكه.

والقول المشهور أن هذا خبر، والمعنى: سنقرئك إلى أن تصير بحيث لا تنسى، وتأمن النسيان، كقولك: سأكسوك فلا تعرى؛ أي: فتأمن العرى.

واحتج أصحاب هذا القول على ضعف القول الأول: بأن ذلك القول لا يتم إلا عند التزام مجازات في هذه الآية:

منها: أن النسيان لا يقدر عليه إلا الله تعالى، فلا يصح ورود الأمر

---

(١) الجامع لأحكام القرآن ١٩/ ٩٢ (مرجع سابق).

(٢) الكشاف ٤/ ٦٦٠ (مرجع سابق).

(٣) والصحيح أنها قراءة سبعية، قرأ بها ابن كثير، قال الزركشي: قراءة ابن كثير (لأقسم) وهي قراءة قويمة لا يضعفها عدم نون التوكيد مع اللام؛ لأن المراد بأقسم فعل الحال ولا تلزم النون مع اللام. انظر: السبعة في القراءات ١/ ٦٦١ (مرجع سابق)؛ حجة القراءات ١/ ٧٣٥ (مرجع سابق)؛ إملاء ما منَّ به الرحمٰن من وجوه الإعراب والقراءات ٢/ ٢٧٤ (مرجع سابق)؛ السبعة في القراءات ص٦٦١ (مرجع سابق)؛ حجة القراءات ص٧٣٥ (مرجع سابق)؛ إعراب القرآن ٥/ ٧٧ (مرجع سابق)؛ التبيان في إعراب القرآن ٢/ ١٢٥٣ (مرجع سابق)؛ مشكل إعراب القرآن ٢/ ٧٧٦ (مرجع سابق).

والنهي به فلا بد وأن يحمل ذلك على المواظبة على الأشياء التي تنافي النسيان، مثل الدراسة وكثرة التذكر، وكل ذلك عدول عن ظاهر اللفظ.

ومنها: أن تجعل الألف مزيدة للفاصلة، وهو؛ أيضاً خلاف الأصل.

ومنها: أنا إذا جعلناه خبراً كان معنى الآية بشارة الله إياه بأن أجعلك بحيث لا تنساه، وإذا جعلناه نهياً كان معناه: أن الله أمره بأن يواظب على الأسباب المانعة من النسيان وهي الدراسة والقراءة، وهذا ليس في البشارة وتعظيم حاله مثل الأول؛ ولأنه على خلاف قوله: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾﴾ [القيامة: ١٦][1].

فهنا نرى أن الرازي ذكر الأقوال المختلفة في تفسير الآية، وحجة كل قول، وأن المشهور هو القول الثاني من أن ﴿لَا﴾ نافية والمراد الخبر، فتكون الجملة إخباراً من الله تعالى لنبيه ﷺ ووعداً بأن يقرئه القرآن فلا ينساه وهو قول مؤيد بالرسم لإثبات الألف في (تنسى) فدل عدم حذفها على أنها ليست ناهية، وأما القول بأن المراد النهي فهو قول مردود في ضوء قاعدة الترجيح هنا لمخالفته خط المصحف، فلو كانت ناهية لحذفت الألف علامة للجزم.

وقال القرطبي: والأول هو المختار ـ بمعنى: الخبر ـ. فإن الياء مثبتة في جميع المصاحف[2].

وقال ابن العربي: وهو خبر وليس بأمر معنوي لثبوت الياء في الخط إجماعاً وليس ينبغي بعد هذا تأويل؛ لأنه لا يحتاج إليه[3].

وقال الكلبي: وقيل: فلا تنسى نهى وهذا بعيد لإثبات الألف في تنسى[4].

وممن اتفق ترجيحه مع ما ذهب إليه الرازي بأن المراد الخبر وأن ﴿لَا﴾

---

(١) مفاتيح الغيب ١٢٨/٣١، ١٢٩.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ١٩/٢٠ (مرجع سابق).

(٣) أحكام القرآن لابن العربي ٤/ ٣٥٠ (مرجع سابق).

(٤) التسهيل ٤/ ١٩٤ (مرجع سابق).

للنفي: الواحدي[(١)]، والطبري[(٢)]، وابن كثير[(٣)]، والقرطبي[(٤)]، وأبو حيان[(٥)]، والشوكاني[(٦)]، والسعدي[(٧)].

ثم إن هذه القاعدة هنا تتعاضد في ترجيح القول بأن المراد الخبر وأن ﴿لَا﴾ للنفي مع قاعدة: (عند تعارض الأقوال في معنى الآية يقدم منها ما أيدته آيات أخرى) وذلك أن القول بالخبر يعضده ما أشار إليه الرازي وهو قول الله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴿١٩﴾﴾ [القيامة: ١٦ ـ ١٩].

ويعضد قاعدة المبحث كذلك في الدلالة على أن المراد الخبر أنه وكما يذكر الرازي فيه تعظيم لمقام النبوة، والقاعدة الترجيحية: (القول الذي يعظّم مقام النبوة ولا ينسب إليها ما لا يليق بها أولى بتفسير الآية).

واعتبر هذه القاعدة عدد من العلماء ورجحوا بها أقوالاً وردوا بها أخرى[(٨)].

إن ترجيح الرازي في ضوء قاعدة الترجيح في هذا المبحث ترجح ما ذهب إليه ومن اتفق ترجيحه معه من أن المراد من قوله: ﴿فَلَا تَنسَىٰٓ﴾ الخبر، حيث إنه هو المؤيد بالرسم، وتعضد هذه القاعدة قاعدة: (عند تعارض الأقوال في معنى الآية يقدم منها ما أيدته آيات أخرى)، وقاعدة: (القول الذي يعظّم مقام النبوة ولا ينسب إليها ما لا يليق بها أولى بتفسير الآية).

ومن المواضع التي عمل الرازي فيها بمضمون قاعدة المبحث هنا ما

---

(١) تفسير الواحدي ٢/ ١١٩٤ (مرجع سابق).
(٢) جامع البيان ٣٠/ ١٥٤ (مرجع سابق).
(٣) تفسير القرآن العظيم ٤/ ٥٠١ (مرجع سابق).
(٤) الجامع لأحكام القرآن ٢٠/ ١٨ (مرجع سابق).
(٥) البحر المحيط ٨/ ٤٥٤ (مرجع سابق).
(٦) فتح القدير ٥/ ٤٢٤ (مرجع سابق).
(٧) تيسير الكريم الرحمٰن ١/ ٩٢١ (مرجع سابق).
(٨) انظر: جامع البيان ١٧/ ٧٩ (مرجع سابق)؛ أحكام القرآن ٣/ ٤٧ (مرجع سابق)؛ المحرر الوجيز ٣/ ٢٨٨ (مرجع سابق)؛ الجامع لأحكام القرآن ١٤/ ١٩١ (مرجع سابق)؛ تفسير البحر المحيط ٥/ ٢٩٥ (مرجع سابق)؛ أضواء البيان ٦/ ٣٣٩ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح عند المفسرين ١/ ٣٢٨ (مرجع سابق).

جاء في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّىٰ سَلْسَبِيلًا ﴿١٨﴾﴾ [الإنسان: ١٨].

□ **قال الرازي:** قال الأكثرون...؛ أي: عذب سهل المساغ.. ودلت على غاية السلاسة.

وقد عزوا إلى علي بن أبي طالب عليه السلام أن معناه: سل سبيلاً إليها، وهو بعيد، إلا أن يراد أن جملة قول القائل: سلسبيلا جعلت علماً للعين، كما قيل: تأبط شراً، وسميت بذلك؛ لأنه لا يشرب منها إلى من سأل إليها سبيلاً بالعمل الصالح[(١)].

فالأقوال في تفسير (سلسبيلا) فيما ذكر الرازي قولان:

الأول: عذب سهل المساغ.

والثاني: سل سبيلاً إليها، واستبعده الرازي.

وممن عمل بمضمون قاعدة المبحث هنا من المفسرين فاتفق ترجيحه مع ما رجحه الرازي: الطبري[(٢)]، الزمخشري[(٣)]، وابن عطية[(٤)]، وأبي السعود[(٥)]، وابن كثير[(٦)]، والبيضاوي[(٧)]، والسمعاني[(٨)]، والقرطبي[(٩)]، وأبي حيان[(١٠)]، والنسفي[(١١)]، والألوسي[(١٢)]، والشوكاني[(١٣)]، والسعدي[(١٤)].

---

(١) مفاتيح الغيب ٣٠/ ٢٢٠، ٢٢١.
(٢) جامع البيان ٢٩/ ٢٢٠ (مرجع سابق).
(٣) الكشاف ٤/ ٦٧٢ (مرجع سابق).
(٤) المحرر الوجيز ٥/ ٤١٣ (مرجع سابق).
(٥) إرشاد العقل السليم ٩/ ٧٤ (مرجع سابق).
(٦) تفسير القرآن العظيم ٤/ ٤٥٧ (مرجع سابق).
(٧) أنوار التنزيل ٥/ ٤٢٩ (مرجع سابق).
(٨) تفسير السمعاني ٦/ ١١٩ (مرجع سابق).
(٩) الجامع لأحكام القرآن ١٩/ ١٤٢ (مرجع سابق).
(١٠) تفسير البحر المحيط ٨/ ٣٩٠ (مرجع سابق).
(١١) مدارك التنزيل ٤/ ٣٠٤ (مرجع سابق).
(١٢) روح المعاني ٢٩/ ١٦١ (مرجع سابق).
(١٣) فتح القدير ٥/ ٣٥١ (مرجع سابق).
(١٤) تيسير الكريم الرحمٰن ص٩٠٢ (مرجع سابق).

إن ترجيح الرازي في ضوء قاعدة المبحث هنا ترجح ما رجحه ومن اتفق ترجيحه معه، ويُستبعد القول بأن المراد: سل سبيلا، قال أبو حيان:

وقال بعض المعربين: سلسبيلاً أمْرٌ للنبي ﷺ ولأمته بسؤال السبيل إليها، وقد نسبوا هذا القول إلى علي كرم الله وجهه، ويجب طرحه من كتب التفسير[١].

وقال الكلبي: وقيل: سل فعل أمر، سبيلاً: مفعول به، وهذا في غاية الضعف[٢].

وقال السمعاني: ومن قال في قوله: ﴿سَلْسَبِيلًا﴾ سلني سبيلاً إليها، فقد أبعد، وهو تأويل باطل وليس هو من قول أهل العلم[٣].

إن القول في تفسير الآية بأن معنى ﴿سَلْسَبِيلًا﴾: سل سبيلاً إليها، في ضوء قاعدة الترجيح هنا قول لا يصح، ومن ثم خُطِّئ من قال في ﴿سَلْسَبِيلًا﴾ إنها جملة أمرية؛ أي: سل طريقاً موصلة إليها؛ لأنها لو كانت كذلك لكتبت مفصولة[٤]، فـ (السلسبيل) كلمة واحدة[٥]، فاتصاله في المصحف يمنع هذا التأويل، وهذا التفسير على القول الثاني غير مستقيم على ظاهره وفيه تكلف وابتداع[٦]؛ ولأن براعة القرآن وفصاحته لا تجيء هكذا[٧].

وعند تعدد الأقوال في الآية بناء على تعدد الرسوم في المصاحف نجد أن الرازي يعتد برسم المصحف الإمام والذي أطبقت المصاحف عليه دون غيره ممن خالفه من المصاحف الأخرى، كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿لِإِيلَٰفِ قُرَيْشٍ ۝١﴾ [قريش: ١].

---

(١) البحر المحيط ٨/ ٣٩٠ (مرجع سابق).
(٢) التسهيل ٤/ ١٦٩ (مرجع سابق).
(٣) تفسير السمعاني ٦/ ١١٩ (مرجع سابق). وانظر: زاد المسير ٨/ ٤٣٨ (مرجع سابق).
(٤) الإتقان ١/ ٥٣٤ (مرجع سابق).
(٥) التبيان في إعراب القرآن ٢/ ١٢٦٠.
(٦) الكشاف ٤/ ٦٧٢، ٦٧٣ (مرجع سابق).
(٧) المحرر الوجيز ٥/ ٤١٣ (مرجع سابق).

□ **قال الرازي:** للناس في تعليق هذه اللام بالسورة المتقدمة قولين:

أحدهما: أن جعلوا السورتين سورة واحدة.

واحتجوا عليه بوجوه:

أحدها: أن السورتين لا بد وأن تكون كل واحدة منهما مستقلة بنفسها ومطلع هذه السورة لما كان متعلقاً بالسورة المتقدمة وجب أن لا تكون سورة مستقلة.

وثانيها: أن أُبي بن كعب جعلهما في مصحفه سورة واحدة.

وثالثها: ما روى أن عمر قرأ في صلاة المغرب في الركعة الأولى: والتين، وفي الثانية: ألم تر ولإيلاف قريش معاً من غير فصل بينهما ببسم الله الرحمٰن الرحيم.

القول الثاني: وهو المشور المستفيض، أن هذه السورة منفصلة عن سورة الفيل.

□ **قال الرازي:** وأما تعلق أول هذه السورة بما قبلها فليس بحجة على ما قالوه؛ لأن القرآن كله كالسورة الواحدة وكالآية الواحدة يصدق بعضها بعضاً ويبين بعضها معنى بعض...

وأما قوله: أن أُبياً لم يفصل بينهما، فهو معارض بإطباق الكل على الفصل بينهما.

وأما قراءة عمر فإنها لا تدل على أنهما سورة واحدة؛ لأن الإمام قد يقرأ سورتين[١].

ويرجح الرازي القول المؤيد بالرسم، حين يحتج بخط القرآن على ما ذهب إليه الشافعي من أن ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ﴾ آية من أوائل سائر السور، وذلك في الموضع التالي.

□ **قال الرازي:** ذكر بعض أصحابنا قولين للشافعي في أن ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ

---

(١) مفاتيح الغيب ٣٢/٩٨.

﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ هل هي آية من أوائل سائر السور أم لا.

أما المحققون من الأصحاب فقد اتفقوا على أن ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ﴾ قرآن من سائر السور، وجعلوا القولين في أنها هل هي آية تامة وحدها من أول كل سورة أو هي وما بعدها آية.

وقال بعض الحنفية: إن الشافعي خالف الإجماع في هذه المسألة؛ لأن أحداً ممن قبله لم يقل: إن ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ﴾ آية من أوائل سائر السور.

ودليلنا أن ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ﴾ مكتوب في أوائل السور بخط القرآن فوجب كونه قرآناً[1].

يتلخص في هذا المبحث حضور رسوم المصحف الخطية وأوضاع حروفه عند الرازي أثناء تفسيره، حيث يبين تفسير الآية ومعناها على أوجه الرسم المختلفة.

ومما يدل على عناية الرازي بالرسم الذي هو أساس القاعدة هنا: ذكره ما يدل على عصمة الرسم من التحريف، وتوجيهه لما وقع في ظاهر رسمه إشكالاً، وذكره الأقوال المخرِّجة له.

وقد رجح الرازي بمضمون هذه القاعدة، ويُغفِل أحياناً العمل بها فيرجح خلاف ما ترجحه، وقد يستدل للقول المشهور في تفسير الآية على ما ليس في المصحف العثماني من المصاحف الأخرى كمصحف عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

وتظهر عناية الرازي بالرسم حين يبين الفروق بين المصافح في الآيات.

ونجد أن الرازي يعتد برسم المصحف الإمام والذي أطبقت المصاحف عليه دون غيره ممن خالفه من المصاحف الأخرى، وذلك عند تعدد الأقوال في الآية بناء على تعدد الرسوم في المصاحف.

---

(١) مفاتيح الغيب ١/ ١٦٧.



الفصل الثالث

قواعد الترجيح
المتعلقة بالسياق القرآني



المبحث الأول

قاعدة:
القول المبني على مراعاة السباق واللحاق أولى من غيره ما لم توجد حجة يجب إعمالها

التعريف بالقاعدة:

السياق: ما سيق الكلام لأجله[1]، وسياق الكلام: تتابعه وأسلوبه الذي يجري عليه[2]، وقرينة السياق هي ما يؤخذ من لاحق الكلام الدال على خصوص المقصود، أو سابقه[3].

والسباق: قال ابن فارس: السين والباء والقاف أصل واحد صحيح يدل على التقديم[4]، والسباق: ما قبل الشيء[5].

واللحاق: قال ابن فارس: اللام والحاء والقاف أصل يدل على إدراك شيء وبلوغه إلى غيره[6]، واللحاق مصدر لحق يلحق لحاقاً، واللحق بالتحريك شيء يلحق بالأول، واللَّحَقُ كُلّ شيءٍ لحِقَ شيئاً أو لُحِّقَ به[7].

---

(١) حاشية العطار على جمع الجوامع ١/ ٣٢٠ (مرجع سابق).
(٢) المعجم الوسيط ١/ ٤٦٥ (مرجع سابق).
(٣) حاشية العطار على جمع الجوامع ١/ ٣٠ (مرجع سابق).
(٤) مقاييس اللغة، باب السين والباء وما يثلثهما، ٣/ ١٢٩ (مرجع سابق).
(٥) الكليات ص٥٠٨ (مرجع سابق).
(٦) مقاييس اللغة، باب اللام والجيم، ٥/ ٢٣٨ (مرجع سابق).
(٧) لسان العرب (مرجع سابق) مادة: (لحق) ١٠/ ٣٢٧؛ تاج العروس (مرجع سابق) مادة: (لحق) ٢٦/ ٣٥٢؛ تهذيب اللغة، باب الحاء والميم ٤/ ٣٦ (مرجع سابق).

وهناك من عبَّر بألفاظ مرادفة للفظ السياق، مثل: المساق[1]، المقام[2]، النظم ـ وهي التي أكثر من استخدامها الرازي في تفسيره ـ، المقتضى، مقتضى الحال، التأليف، النظم القرآني[3].

وذكر السيوطي من تعريفات التفسير أنه:

كشف معاني القرآن، وبيان المراد منه، سواء أكانت معاني لغوية أو شرعية، بالوضع أو بقرائن الأحوال ومعونة المقام[4].

فهذا التعريف ذو دلالة خاصة فيما يتعلق بالسياق لاهتمامه بالقرائن والمقام[5].

ويمكن تلخيص القول في مفهوم السياق في النقاط الثلاث:

الأولى: أن السياق هو الغرض؛ أي: مقصود المتكلم من إيراد الكلام.

الثانية: أن السياق هو الظروف والمواقف والأحداث التي ورد فيها النص أو نزل أو قيل بشأنها.

الثالثة: أن السياق هو ما يعرف الآن بالسياق اللغوي الذي يمثله الكلام في موضع النظر أو التحليل، ويشمل ما يسبق أو يلحق به من كلام يمكن أن يضيء دلالة القدر منه موضع التخليل أو يجعل منها وجهاً استدلالياً[6].

ولا شك أن سياق القرآن من الإعجاز فيه، قال الرازي:

هذا القرآن معجز لاشتماله على النظم العجيب[7].

وقال: كون القرآن أحسن الحديث إما أن يكون أحسن الحديث بحسب لفظه أو بحسب معناه.

---

(١) كما يستعمله الشاطبي في الموافقات ٣/ ٤١٣ (مرجع سابق).

(٢) بلغة السالك ٢/ ١٤٧ (مرجع سابق).

(٣) دلالة السياق، عبد الوهاب أبو صفية ص٨٦، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ الأردن.

(٤) التحبير في علم التفسير ص٣٨، السيوطي، ط: دار المنار، القاهرة، ١٤٠٦هـ.

(٥) دلالة السياق، ردة الله الطلحي ص١٠٥ الطبعة الأولى، ط: أم القرى ١٤٢٣هـ.

(٦) دلالة السياق، ردة الله الطلحي ص٥١ (مرجع سابق).

(٧) مفاتيح الغيب ٢/ ١٥٥.

القسم الأول: أن يكون أحسن الحديث بحسب لفظه، وذلك من وجهين:

الأول: أن يكون ذلك الحسن لأجل الفصاحة والجزالة.

الثاني: أن يكون بحسب النظم في الأسلوب، وذلك لأن القرآن ليس من جنس الشعر ولا من جنس الخطب ولا من جنس الرسائل بل هو نوع يخالف الكل مع أن كل ذي طبع سليم يستطيبه ويستلذه.

القسم الثاني: أن يكون كونه أحسن الحديث لأجل المعنى وفيه وجوه:

الأول: أنه كتاب منزه عن التناقض كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء: ٨٢]، ومثل هذا الكتاب إذا خلا عن التناقض كان ذلك من المعجزات.

الوجه الثاني: اشتماله على الغيوب الكثيرة في الماضي والمستقبل.

الوجه الثالث: أن العلوم الموجودة فيه كثيرة جداً[(١)].

ودلالة السياق لا يقام عليها دليل، وكذلك لو فهم المقصود من الكلام وطولب بالدليل عليه لعسر، فالناظر يرجع إلى ذوقه والمناظر يرجع إلى دينه وإنصافه[(٢)].

ومن المواضع التي بين الرازي فيها دلالة السباق واللحاق، ما جاء في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿٣﴾ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿٤﴾﴾ [التكاثر: ٣، ٤].

□ **قال الرازي:** فهو يتصل بما قبله وبما بعده، أما الأول فعلى وجه الرد والتكذيب؛ أي: ليس الأمر كما يتوهمه هؤلاء من أن السعادة الحقيقية بكثرة العدد والأولاد، وأما اتصاله بما بعده فعلى معنى القسم؛ أي: حقاً سوف تعلمون لكن حين يصير الفاسق تائباً والكافر مسلماً والحريص زاهداً[(٣)].

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٦/ ٢٣٣.

(٢) إحكام الأحكام ٢/ ١٨٧، أبي الفتح، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت.

(٣) مفاتيح الغيب ٣٢/ ٧٤، ٧٥.

وكذلك ما جاء في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿أَن كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ ﴿١٤﴾ إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ ءَايَـٰتُنَا قَالَ أَسَـٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٥﴾﴾ [القلم: ١٤، ١٥].

❏ **قال الرازي:** اعلم أن قوله: ﴿أَن كَانَ﴾ يجوز أن يكون متعلقاً بما قبله وأن يكون متعلقاً بما بعده، أما الأول فتقديره ولا تطع كل حلاف مهين أن كان ذا مال وبنين؛ أي: لا تطعه مع هذه المثالب ليساره وأولاده وكثرته، وأما الثاني: فتقديره لأجل أن كان ذا مال وبنين إذا تتلى عليه آياتنا. قال: أساطير الأولين؛ والمعنى: لأجل أن كان ذا مال وبنين جعل مجازاة هذه النعم التي خولها الله له الكفر بآياته(١).

فإذا تنازع المفسرون في تفسير آية أو جملة من كتاب الله تعالى، فمنهم من يحملها على معنى لا يخرجها عن سياق الآيات، ومنهم: من يحملها على معنى يخرجها عن معاني الآيات قبلها وبعدها، فيجعلها معترضة في السياق فتحمل الآية على التفسير الذي يجعلها داخلة في معاني ما قبلها وما بعدها؛ لأنه أوفق للنظم، وأليق بالسياق الذي يعين أحد المحتملين(٢) ما لم توجد حجة تمنع هذا التفسير(٣).

وإن مما يبين صلة هذه القاعدة عند الرازي في بيان الراجح من الأقوال المختلفة في تفسير الآية، إكثاره من الاحتكام إلى السياق للخروج من الاختلافات في التفسير، كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿أَيُشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴿١٩١﴾ وَلَا يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْرًا وَلَآ أَنفُسَهُمْ يَنصُرُونَ ﴿١٩٢﴾ وَإِن تَدْعُوهُمْ إِلَى ٱلْهُدَىٰ لَا يَتَّبِعُوكُمْ سَوَآءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنتُمْ صَـٰمِتُونَ ﴿١٩٣﴾ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ فَٱدْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا۟ لَكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴿١٩٤﴾﴾ [الأعراف: ١٩١ ـ ١٩٤].

❏ **قال الرازي:** اعلم أن هذه الآية من أقوى الدلائل على أنه ليس المراد بقوله: ﴿فَتَعَـٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٠]، ما ذكره من قصة إبليس إذ

---

(١) مفاتيح الغيب ٣٠/ ٧٥.

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه ٤/ ١٦٧ (مرجع سابق).

(٣) قواعد الترجيح عند المفسرين ١/ ١٢٥ (مرجع سابق).

لو كان المراد ذلك لكانت هذه الآية أجنبية عنها بالكلية، وكان ذلك غاية الفساد في النظم والترتيب، بل المراد ما ذكرناه في سائر الأجوبة من أن المقصود من الآية السابقة الرد على عبدة الأوثان[1].

ومن ترجيح الرازي بمضمون هذه القاعدة ما جاء في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَٱسْتَعِينُواْ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ ۚ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ ﴿٤٥﴾﴾ [البقرة: ٤٥].

□ **قال الرازي:** اختلفوا في المخاطبين بقوله ﷻ: ﴿وَٱسْتَعِينُواْ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ ۚ﴾:

فقال قوم: هم المؤمنون بالرسول، قال: لأن من ينكر الصلاة أصلاً والصبر على دين محمد ﷺ لا يكاد يقال له: استعن بالصبر والصلاة، فلا جرم وجب صرفه إلى من صدق بمحمد ﷺ، ولا يمتنع أن يكون الخطاب أولاً في بني إسرائيل، ثم يقع بعد ذلك خطاباً للمؤمنين بمحمد ﷺ.

□ **قال الرازي:** والأقرب أن المخاطبين هم بنو إسرائيل؛ لأن صرف الخطاب إلى غيرهم يوجب تفكيك النظم، فإن قيل: كيف يؤمرون بالصبر والصلاة مع كونهم منكرين لهما؟

قلنا: لا نسلم كونهم منكرين لهما، وذلك لأن كل أحد يعلم أن الصبر على ما يجب الصبر عليه حسن، وأن الصلاة التي هي تواضع للخالق والاشتغال بذكر الله تعالى يسلي عن محن الدنيا وآفاتها وإنما الاختلاف في الكيفية، فإن صلاة اليهود واقعة على كيفية وصلاة المسلمين على كيفية أخرى، وإذا كان متعلق الأمر هو الماهية التي هي القدر المشترك زال الإشكال المذكور، وعلى هذا نقول إنه تعالى لما أمرهم بالإيمان وبترك الإضلال وبالتزام الشرائع وهي الصلاة والزكاة وكان ذلك شاقاً عليهم لما فيه من ترك الرياسات والإعراض عن المال والجاه لا جرم عالج الله تعالى هذا المرض فقال: واستعينوا بالصبر والصلاة[2].

---

(١) مفاتيح الغيب ١٥/ ٧٣.

(٢) مفاتيح الغيب ٣/ ٤٦.

واتفق ترجيح الرازي مع ما رجحه الطبري[1]، وابن الجوزي[2]، وذكر أبو السعود[3]، والبيضاوي[4]، اتصال الآية بما قبلها.

وانتقد شيخ الإسلام من أهمل السياق في تفسيره فقال في المختلف في تفسيره فيما يعلم بالاستدلال لا بالنقل:

فهذا أكثر ما فيه الخطأ من جهتين:

إحداهما: قوم اعتقدوا معاني، ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها.

والثانية: قوم فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده بكلامه من كان من الناطقين بلغة العرب من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن، والمنزل عليه، والمخاطب به.

فالأولون راعوا المعنى الذي رأوه من غير نظر إلى ما تستحقه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان.

والآخرون راعوا مجرد اللفظ وما يجوز عندهم أن يريد به العربي من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم به ولسياق الكلام[5].

وقال ابن القيم: ومن الوجوه التي يفرق بها بين التأويل الصحيح والباطل:

تأويل اللفظ بمعنى لم يدل عليه دليل من السياق ولا معه قرينة تقتضيه، فإن هذا لا يقصده المبين الهادي بكلامه إذ لو قصده لحف بالكلام قرائن تدل على المعنى المخالف لظاهره حتى لا يوقع السامع في اللبس والخطأ، فإن الله سبحانه أنزل كلامه بياناً وهدى، فإذا أراد به خلاف ظاهره ولم تحف به قرائن تدل على المعنى الذي يتبادر غيره إلى فهم كل أحد لم يكن بياناً ولا هدى[6].

---

(١) جامع البيان ١/ ٢٦٠ (مرجع سابق).
(٢) زاد المسير ١/ ٧٥ (مرجع سابق).
(٣) إرشاد العقل السليم ١/ ٩٨ (مرجع سابق).
(٤) أنوار التنزيل ١/ ٣١٦ (مرجع سابق).
(٥) الفتاوى ١٣/ ٣٥٥، ٣٥٦ (مرجع سابق).
(٦) الصواعق المرسلة ١/ ٢١٠ (مرجع سابق)؛ شرح العقيدة الطحاوية ١/ ٢١٥ (مرجع سابق).

وإن مما يعين على المعنى عند الإشكال: دلالة السياق، فإنها ترشد إلى تبيين المجمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهو من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم فمن أهمله غلط في نظيره وغالط في مناظراته[1].

وإذا دار المحذوف بين أمرين قدر أحسنهما لفظاً ومعنًى، والسياق مرشد إليه، فيقدر في كل موضع أحسن ما يليق به فيقدر في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْ أَنَّ لَهُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُۥ مَعَهُۥ لِيَفْتَدُوا۟ بِهِۦ مِنْ عَذَابِ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَا تُقُبِّلَ مِنْهُمْ﴾ [المائدة: ٣٦]، معناه: لو حصل لهم ما في الأرض جميعاً ليفتدوا به ما تقبل منهم[2].

وذكر السيوطي أن من العلوم المشترطة في الاجتهاد: المعاني المفهومة من السياق[3].

وحذر الشاطبي من تفريق النظر في السياق، وأنه يؤدي إلى غير المراد، فقال:

فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرق النظر في أجزائه فلا يتوصل به إلى مراده، فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض[4].

وقال ابن دقيق العيد: ويجب اعتبار ما دل عليه السياق والقرائن؛ لأن بذلك يتبين مقصود الكلام[5].

---

(١) البرهان في علوم القرآن ٢/ ٢٠١ (مرجع سابق)؛ الكليات ص٦٠١ (مرجع سابق).

(٢) الإمام في بيان أدلة الأحكام ١/ ٢٠٤، عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام، دار النشر: دار البشائر الإسلامية ـ بيروت، ١٤٠٧هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: رضوان مختار بن غربية.

(٣) تفسير الاجتهاد ١/ ٤٨، السيوطي، دار النشر: دار الدعوة ـ الإسكندرية، ١٤٠٣هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. فؤاد عبد المنعم أحمد.

(٤) الموافقات ٣/ ٤١٣ (مرجع سابق).

(٥) البحر المحيط في أصول الفقه ٢/ ٣٦٧ (مرجع سابق).

ودلالة السياق ثابتة بالعبارة وليس بالإشارة، قال السرخسي:

فأما الثابت بالعبارة فهو ما كان السياق لأجله ويعلم قبل التأمل أن ظاهر النص متناول له والثابت بالإشارة ما لم يكن السياق لأجله لكنه يعلم بالتأمل في معنى اللفظ من غير زيادة فيه ولا نقصان، وبه تتم البلاغة ويظهر الإعجاز[1].

فالمفردة قد ترد في معان مختلفة لاختلاف السياق، فالسياق مرشد إلى تبين المجملات وترجيح المحتملات وتقرير الواضحات وكل ذلك بعرف الاستعمال.

فكل صفة وقعت في سياق المدح كانت مدحاً وكل صفة وقعت في سياق الذم كانت ذماً، فما كان مدحاً بالوضع، فوقع في سياق الذم صار ذماً واستهزاء وتهكماً بعرف الاستعمال مثاله: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ﴿٤٩﴾﴾ [الدخان: ٤٩]؛ أي: الذليل المهان، لوقوع ذلك في سياق الذم، وكذلك قول قوم شعيب: ﴿إِنَّكَ لَأَنتَ ٱلْحَلِيمُ ٱلرَّشِيدُ﴾ [هود: ٨٧]؛ أي: السفيه الجاهل، لوقوعه في سياق الإنكار عليه، وكذلك: ﴿إِنَّآ أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا﴾ [الأحزاب: ٦٧] لوقوعه في سياق ذمهم بإضلال الأتباع.

وأما ما يصلح للأمرين فيدل على المراد به السياق كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴿٤﴾﴾ [القلم: ٤]، أراد به عظيماً في حسنه وشرفه لوقوع ذلك في سياق المدح، وقوله: ﴿إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا﴾ [الإسراء: ٤٠] أراد به عظيماً في قبحه لوقوع ذلك في سياق الذم.

وكذلك صفات الرب المحتملة للمعاني المتعددة تحمل في كل سياق على ما يليق به كقوله: ﴿إِنَّ ذَٰلِكَ فِى كِتَٰبٍ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [الحج: ٧٠] تمدح بسهولة في قدرته، وكذلك: ﴿ذَٰلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ﴾ [ق: ٤٤].

وأما قوله: ﴿إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرًا ﴿١٦٩﴾﴾ [النساء: ١٦٩]، وقوله: ﴿يُضَٰعَفْ لَهَا ٱلْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ ۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ

---

(١) أصول السرخسي ١/٣٦ (مرجع سابق).

يَسِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٠]، فإن المراد في هاتين الآيتين احتقار المعذب وعنته، وإنما جاز ذلك؛ لأن من هان عليك سهل عليك عذابه وعنته، ومن عز عليك صعب عليك مصابه ومشقته وإنما حمل على الاستهانة؛ لأنه لا يصلح من الرب التمدح بالقدرة على تعذيب امرأة أو رجل، إذ التمدح من الرب بأدنى الصفات قبيح في عرف الاستعمال، ولذلك يقبح أن يقال سيبويه يعرف أن الفاعل مرفوع والمفعول منصوب، والشافعي يعرف مسألة إزالة النجاسة... وكذلك العزيز في أوصاف الرب سبحانه يطلق بمعنى الغالب القاهر ويطلق بمعنى الممتنع من العيب والضيم، ويطلق بمعنى الذي لا نظير له ويحمل كل سياق على ما يليق به[١].

وقال في إحكام الأحكام:

ويجب أن يتنبه للفرق بين دلالة السياق والقرائن الدالة على تخصيص العموم وعلى مراد المتكلم، وبين مجرد ورود العام على سبب، ولا تجريهما مجرى واحداً فإن مجرد ورود العام على السبب لا يقتضي التخصيص به، كنزول قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، بسبب سرقة رداء صفوان[٢]، فإنه لا يقتضي التخصيص به بالضرورة والإجماع، أما السياق والقرائن، فإنها الدالة على مراد المتكلم من كلامه وهي المرشدة إلى بيان المجملات وتعيين المحتملات، فاضبط هذه القاعدة، فإنها مفيدة في

(١) الإمام في بيان أدلة الأحكام ١/ ١٥٩ (مرجع سابق).

(٢) أخرج مالك في الموطأ ٢/ ٨٣٤ (مرجع سابق) بسنده أن صفوان بن أمية قيل له: من لم يهاجر هلك، فقدم صفوان بن أمية المدينة فنام في المسجد وتوسد رداءه، فجاء سارق فأخذ رداءه، فأخذ صفوان السارق فجاء به إلى رسول الله ﷺ، فقال له رسول الله ﷺ: «**أسرقت رداء هذا؟**» قال: نعم، فأمر به رسول الله ﷺ أن تقطع يده، فقال له صفوان: إني لم أرد هذا يا رسول الله هو عليه صدقة، فقال رسول الله ﷺ: «**فهلا قبل أن تأتيني به**». وانظر: الدراية في تخريج أحاديث الهداية ٢/ ١١١ ذكر أن حديث أن النبي ﷺ قطع يد رجل سرق رداء صفوان من تحت رأسه وهو نائم في المسجد، أخرجه أبو داود والنسائي والحاكم وأحمد وابن ماجه من حديث صفوان بن أمية مطولاً.

مواضع لا تحصى، فإن السياق طريق إلى بيان المجملات وتعيين المحتملات وتنزيل الكلام على المقصود منه وفهم ذلك قاعدة كبيرة من قواعد أصول الفقه، ولم أر من تعرض لها في أصول الفقه بالكلام عليها وتقرير قاعدتها مطولة إلا بعض المتأخرين ممن أدركنا أصحابهم وهي قاعدة متعينة على الناظر[1].

ويبين الرازي ما جاء في وصف القرآن الكريم، بكونه عربياً لتفهمه العرب فيقفوا على إعجازه ونظمه وخروجه عن جنس كلام البشر[2].

وبكونه ذكراً حكيماً، معناه: ذو الحكمة في تأليفه ونظمه وكثرة علومه[3].

ومن اهتمام الرازي بالسياق ملاحظته الحكمة من تكرار الألفاظ، بترتيب متغاير، في سياقات مختلفة كما في قوله تعالى: ﴿يَٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ إِنِ ٱسۡتَطَعۡتُمۡ أَن تَنفُذُواْ مِنۡ أَقۡطَارِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ فَٱنفُذُواْۚ لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلۡطَٰنٖ ٣٣﴾ [الرحمٰن: ٣٣].

□ **قال الرازي:** ما الحكمة في تقديم الجن على الإنس هاهنا، وتقديم الإنس على الجن في قوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجۡتَمَعَتِ ٱلۡإِنسُ وَٱلۡجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأۡتُواْ بِمِثۡلِ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ لَا يَأۡتُونَ بِمِثۡلِهِۦ وَلَوۡ كَانَ بَعۡضُهُمۡ لِبَعۡضٖ ظَهِيرٗا ٨٨﴾ [الإسراء: ٨٨]؟ نقول: النفوذ من أقطار السمٰوات والأرض بالجن أليق إن أمكن، والإتيان بمثل القرآن بالإنس أليق إن أمكن، فقدم في كل موضع من يظن به القدرة على ذلك[4]، ولم أجد عند كثير من المفسرين ملاحظته السياق هنا من جهة تقديم الجن على الإنس في هذا الموضع[5] سوى ما ذكره الشوكاني حيث قال: قدم الجن هنا لكون خلق

---

(١) إحكام الأحكام ٤/ ٨٣ (مرجع سابق).
(٢) مفاتيح الغيب ٢٢/ ١٠٥.
(٣) مفاتيح الغيب ٨/ ٦٥.
(٤) مفاتيح الغيب ٢٩/ ١٠٠.
(٥) انظر مثلاً: أضواء البيان ٧/ ٤٩٢ (مرجع سابق)؛ الكشاف ٤/ ٤٤٨ (مرجع سابق)؛ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ٥/ ٢٣٠ (مرجع سابق)؛ تفسير أبي السعود ٨/ ١٨١ (مرجع سابق)؛ تفسير ابن كثير ٤/ ٢٧٥ (مرجع سابق)؛ تفسير البغوي =

أبيهم متقدماً على خلق آدم ولوجود جنسهم قبل جنس الإنس[1].

وقال السيوطي: قد يقدم لفظ في موضع ويؤخر في آخر ونكتة ذلك إما لكون السياق في كل موضع يقتضي ما وقع فيه[2].

وكما يحدد السياق المعنى، يحدد تركيب المفردة من الجمع والتثنية والإفراد فقد جاء المشرق والمغرب في القرآن تارة مجموعين وتارى مثنيين وتارة مفردين لاختصاص كل محل بما يقتضيه، وما وجه اختصاص كل وجه بما فيه؟

قال ابن القيم: وأما وجه اختصاص كل موضع بما وقع فيه فلم أر أحداً تعرض له ولا فتح بابه وهو بحمد الله بيِّن من السياق، فتأمل وروده مثنى في سورة الرحمٰن لما كان مساق السورة مساق المثاني المزدوجات، فذكر أولاً نوعي الإيجاد وهما الخلق والتعظيم، ثم ذكر سراجي العالم ومظهري نوره وهما الشمس والقمر، ثم ذكر نوعي النبات ما قام منه على ساق وما انبسط منه على وجه الأرض، وهما النجم والشجر، ثم ذكر نوعي السماء المرفوعة والأرض الموضوعة، وأخبر أنه رفع هذه ووضع هذه، ووسط بينهما ذكر الميزان، ثم ذكر العدل والظلم في الميزان فأمر بالعدل ونهى عن الظلم، ثم ذكر نوعي الخارج من الأرض وهما الحبوب والثمار، ثم ذكر خلق نوعي المكلفين وهما نوع الإنسان ونوع الجان، ثم ذكر نوعي المشرقين ونوعي

= ٤/ ٢٧١ (مرجع سابق)؛ تفسير البيضاوي ٥/ ٢٧٧ (مرجع سابق)؛ تفسير الثعالبي ٤/ ٢٤٤ (مرجع سابق)؛ تفسير السعدي ص٨٣٠ (مرجع سابق)؛ تفسير السمرقندي ٣/ ٣٦٣ (مرجع سابق)؛ تفسير السمعاني ٥/ ٣٣٠ (مرجع سابق)؛ تفسير الطبري ٢٧/ ١٣٧ (مرجع سابق)؛ تفسير القرطبي ١٧/ ١٧٠ (مرجع سابق)؛ تفسير النسفي ٤/ ٢٠٣ (مرجع سابق)؛ روح المعاني ٢٧/ ١١٢ (مرجع سابق)؛ تفسير زاد المسير ٨/ ١١٥ (مرجع سابق)؛ تفسير ابن زمنين ٤/ ٣٣٠ (مرجع سابق)؛ تفسير البحر المحيط ٨/ ١٩٣ (مرجع سابق)؛ تفسير الثعلبي ٩/ ١٨٦ (مرجع سابق).

(١) فتح القدير ٥/ ١٣٧ (مرجع سابق). وانظر: البرهان في علوم القرآن ٣/ ٢٥٨ (مرجع سابق).

(٢) الإتقان ٢/ ٤٠ (مرجع سابق).

المغربين، ثم ذكر بعد ذلك البحرين الملح والعذب، فتأمل حسن تثنية المشرق والمغرب في هذه السورة وجلالة ورودهما لذلك، وقدر موضعهما اللفظ مفرداً ومجموعاً، تجد السمع ينبو عنه ويشهد العقل بمنافرته للنظم.

ثم تأمل ورودهما مفردين في سورة المزمل لما تقدمهما ذكر الليل والنهار، فأمر رسوله بقيام الليل، ثم أخبره أن له في النهار سبحاً طويلاً، فلما تقدم ذكر الليل وما أمر به فيه وذكر النهار وما يكون منه فيه، عقب ذلك بذكر المشرق والمغرب اللذين هما مظهر الليل والنهار، فكان ورودهما مفردين في هذا السياق أحسن من التثنية والجمع؛ لأن ظهور الليل والنهار هما واحد، فالنهار أبداً يظهر من المشرق، والليل أبداً يظهر من المغرب.

ثم تأمل مجيئهما مجموعين في سورة المعارج في قوله: ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِرَبِّ ٱلۡمَشَٰرِقِ وَٱلۡمَغَٰرِبِ إِنَّا لَقَٰدِرُونَ ۝٤٠ عَلَىٰٓ أَن نُّبَدِّلَ خَيۡرٗا مِّنۡهُمۡ وَمَا نَحۡنُ بِمَسۡبُوقِينَ ۝٤١﴾ [المعارج: ٤٠، ٤١]، لما كان هذا القسم في سياق سعة ربوبيته وإحاطة قدرته، والمقسم عليه أرباب هؤلاء، والإتيان بخير منهم ذكر المشارق والمغارب لتضمنهما انتقال الشمس التي هي أحد آياته العظيمة الكبيرة ونقله سبحانه لها وتصريفها كل يوم في مشرق ومغرب، فمن فعل هذا كيف يعجزه أن يبدل هؤلاء وينقل إلى أمكنتهم خيراً منهم(١).

وللسياق في القرآن الكريم باعتبار معناه: أحوالاً، فتارة يكون متشابهاً، وتارة مثاني، كما قال بعض العلماء ويروى عن سفيان بن عيينة، معنى قوله تعالى: ﴿مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ﴾ [الزمر: ٢٣]: إن سياقات القرآن تارة تكون في معنى واحد، هذا من المتشابه.

وتارة تكون بذكر الشيء وضده، كذكر المؤمنين ثم الكافرين وكصفة الجنة، ثم صفة النار وما أشبه هذا فهذا من المثاني كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡأَبۡرَارَ لَفِي نَعِيمٖ ۝١٣ وَإِنَّ ٱلۡفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٖ ۝١٤﴾ [الانفطار: ١٣، ١٤]، وكقوله ﷻ: ﴿كَلَّآ إِنَّ كِتَٰبَ ٱلۡفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٖ ۝٧﴾ [المطففين: ٧] إلى أن قال: ﴿كَلَّآ إِنَّ كِتَٰبَ ٱلۡأَبۡرَارِ

---

(١) بدائع الفوائد ١/١٢٨ (مرجع سابق).

لَفِى عِلِّيِّينَ ﴿١٨﴾ [المطففين: ١٨]، ﴿هَٰذَا ذِكْرٌ وَإِنَّ لِلْمُتَّقِينَ لَحُسْنَ مَـَٔابٍ ﴿٤٩﴾﴾ [ص: ٤٩] إلى أن قال: ﴿هَٰذَا وَإِنَّ لِلطَّٰغِينَ لَشَرَّ مَـَٔابٍ ﴿٥٥﴾﴾ [ص: ٥٥]، ونحو هذا من السياقات فهذا كله من المثاني؛ أي: في معنيين اثنين.

وأما إذا كان السياق كله في معنى واحد يشبه بعضه بعضاً فهو المتشابه وليس هذا من المتشابه المذكور في قوله تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧] ذاك معنى آخر[1].

وأما حدود السياق فيفرق البعض كمياً بين نوعين من السياقات:

الأول: السياق الصغير، ويقصد به الجوار المباشر للفظ قبله أو بعده.

الثاني: السياق الكبير، ويقصد به ما هو أكبر من الجوار المباشر للفظ، كالجملة أو الفقرة أو الخطاب جملة[2].

فيكون السياق قد يضاف إلى مجموعة من الآيات التي تدور حول غرض أساسي واحد، كما أنه يقتصر على آية واحدة، ويضاف إليها، وقد يكون له امتداد في السورة كلها، بعد أن يمتد إلى ما يسبقه ويلحقه، وقد يطلق على القرآن بأجمعه، ويضاف إليه، بمعنى أن هناك: سياق آية، وسياق النص، وسياق السورة، والسياق القرآني، فهذه دوائر متداخلة متكافلة حول إيضاح المعنى، ولذا فإن من واجب المفسر أن لا يغفل عن هذا الارتباط وهذه الأبعاد، وعليه أن يعلم أن بتر السياق الخاص عن سائر السياقات، من شأنه أن يؤدي إلى الميل عن سنن، الصواب في التفسير[3].

ومن إضافة الرازي السياق إلى السورة كلها وامتداده لها، ما جاء في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِى ظِلَٰلٍ وَعُيُونٍ ﴿٤١﴾﴾ [المرسلات: ٤١].

□ **قال الرازي:** قال مقاتل والكلبي المراد من قوله: ﴿إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ الذين يتقون الشرك بالله.

---

(١) تفسير القرآن العظيم ٤/٥١ (مرجع سابق).

(٢) دلالة السياق، ردة الله الطلحي ص٥٤ (مرجع سابق).

(٣) دلالة السياق لأبي صفية ص٨٨ (مرجع سابق).

□ **قال الرازي:** وأقول هذا القول عندي هو الصحيح الذي لا معدل عنه، ويدل عليه وجوه: أحدها... وثانيها: أن هذه السورة من أولها إلى آخرها مرتبة في تقريع الكفار على كفرهم وتخويفهم عليه، فهذه الآية يجب أن تكون مذكورة لهذا الغرض وإلا لتفككت السورة في نظمها وترتيبها، والنظم إنما يبقى لو كان هذا الوعد حاصلاً للمؤمنين بسبب إيمانهم؛ لأنه لما تقدم وعيد الكافر بسب كفره وجب أن يقرن ذلك بوعد المؤمن بسبب إيمانه، حتى يصير ذلك سبباً في الزجر عن الكفر، فأما أن يقرن به وعد المؤمن بسبب طاعته فذلك غير لائق بهذا النظم والترتيب، فثبت بما ذكرنا أن المراد من قوله: إِنَّ الْمُتَّقِينَ كل من كان متقياً عن الشرك والكفر[1].

وأما الحجة التي يجب إعمالها عند منازعتها لدلالة السياق، فهي ما نص عليه الطبري:

أولاً: خبر صحيح متصل السند.

ثانياً: إجماع أهل التأويل[2].

فلا شك أننا قد نخرج عن دلالة السياق، وإن كانت هذه الدلالة متفق عليها في مجاري كلام الله تعالى[3]، لكن الخروج عنها لمعنى يثبت بالأثر الصحيح عن النبي ﷺ في تفسير الآية، فهو مقدم على غيره من التفاسير[4].

وأما ما لم يرد فيه نقل فقد قال الزركشي: فطريق التوصل إلى فهمه النظر إلى مفردات الألفاظ من لغة العرب ومدلولاتها واستعمالها بحسب السياق وهذا يعتني به الراغب كثيراً في كتاب «المفردات» فيذكر قيداً زائداً على أهل اللغة في تفسير مدلول اللفظ؛ لأنه اقتضاه السياق[5].

وقد اعتمد قاعدة المبحث هنا أئمة التفسير، ورجحوا بها، فمنهم من ينص

---

(١) مفاتيح الغيب ٣٠/ ٢٤٧، ٢٤٨.

(٢) جامع البيان ٧/ ٢٦٨ (مرجع سابق).

(٣) البحر المحيط في أصول الفقه ٤/ ٣٥٧ (مرجع سابق).

(٤) دلالة السياق ص٩٦ لعبد الوهاب أبو صفية (مرجع سابق).

(٥) البرهان ٢/ ١٧٢ (مرجع سابق)، الإتقان ٢/ ٤٨٤ (مرجع سابق).

عليها، ويرجح بها، ومنهم من يرجح بمقتضاها دون أن ينص عليها ومن هؤلاء: مسلم بن يسار فقد قال: إذا حدثت عن الله فقف حتى تنظر ما قبله وما بعده[1].

ومنهم: الشافعي، فقد شرح قوله الرازي في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ إِذَا تَرَٰضَوْا۟ بَيْنَهُم بِٱلْمَعْرُوفِ ۗ ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِۦ مَن كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۗ ذَٰلِكُمْ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَأَطْهَرُ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢٣٢﴾﴾ [البقرة: ٢٣٢]، محمول في هذه الآية على انقضاء العدة، قال الشافعي رضي الله عنه: «دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين».

ومعنى هذا الكلام أنه تعالى قال في الآية السابقة: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ۚ﴾ [البقرة: ٢٣١]، ولو كانت عدتها قد انقضت لما قال: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾؛ لأن إمساكها بعد انقضاء العدة لا يجوز ولما قال: ﴿أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ۚ﴾؛ لأنها بعد انقضاء العدة تكون مسرحة فلا حاجة إلى تسريحها، وأما هذه الآية التي نحن فيها فالله تعالى نهى عن عضلهن عن التزوج بالأزواج وهذا النهي إنما يحسن في الوقت الذي يمكنها أن تتزوج فيه بالأزواج وذلك إنما يكون بعد انقضاء العدة، فهذا هو المراد من قول الشافعي رضي الله عنه: دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين[2].

وممن اعتمد قاعدة المبحث هنا: الطبري[3]، والقرطبي[4]، والثعلبي[5]، وابن تيمية[6]، وابن القيم[7]، والسبكي[8]، وأبو حيان[9]،

---

(١) الفتاوى ١٣/ ٣٧٤ (مرجع سابق).
(٢) مفاتيح الغيب ٦/ ٩٨.
(٣) جامع البيان ٥/ ١٨٦ (مرجع سابق).
(٤) الجامع لأحكام القرآن ٣/ ٤٢٣، ١٠/ ٣٣ (مرجع سابق).
(٥) الكشف والبيان ٧/ ١٠٧ (مرجع سابق).
(٦) الفتاوى ٢/ ٤٤٤ (مرجع سابق).
(٧) التبيان في أقسام القرآن ص٤٨، ٤٩ (مرجع سابق).
(٨) الإبهاج ١/ ١٥٨ (مرجع سابق)؛ وانظر: من الترجيح بهذه القاعدة: شرح العقيدة الطحاوية ص٤٩٦ (مرجع سابق)؛ تيسير العزيز الحميد ص١٣٨ (مرجع سابق).
(٩) البحر المحيط ٢/ ٨٨، ٣/ ٢١٤، ٦/ ١١٢ (مرجع سابق).

وابن كثير[1]، والألوسي[2]، والشوكاني[3]، والشنقيطي[4]، والسعدي[5].

وأما السياق عند الرازي فنجد أنه يبين أثره في تفسيره للآيات المتضمنة لألفاظ المشتركة كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ۖ وَمَا كَانَ لَنَآ أَن نَّأْتِيَكُم بِسُلْطَٰنٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴿١١﴾ وَمَا لَنَآ أَلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى ٱللَّهِ وَقَدْ هَدَىٰنَا سُبُلَنَا ۚ وَلَنَصْبِرَنَّ عَلَىٰ مَآ ءَاذَيْتُمُونَا ۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ ﴿١٢﴾﴾ [إبراهيم: ١١ ـ ١٢].

□ **قال الرازي:** في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لَنَآ أَن نَّأْتِيَكُم بِسُلْطَٰنٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ المراد منه: أن الذين يطلبون سائر المعجزات وجب عليهم أن يتوكلوا في حصولها على الله تعالى لا عليها فإن شاء أظهرها وإن شاء لم يظهرها، وأما قوله في آخر الآية: ﴿وَلَنَصْبِرَنَّ عَلَىٰ مَآ ءَاذَيْتُمُونَا ۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ﴾ المراد منه الأمر بالتوكل على الله في دفع شر الناس الكفار وسفاهتهم، وعلى هذا التقدير فالتكرار غير حاصل؛ لأن قوله: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ﴾ وارد في موضعين مختلفين بحسب مقصودين متغايرين[6].

---

(١) تفسير القرآن ١/ ٢٦، ١/ ٧٢، ٣/ ١٩٤ (مرجع سابق).

(٢) روح المعاني ١/ ١٥٢، ١/ ٢١٥، ١١/ ١٨٨ (مرجع سابق).

(٣) فتح القدير ١/ ١٣٨، ١/ ١٥٤ (مرجع سابق).

(٤) أضواء البيان ١/ ٤٠٧، ٢/ ٢٥٦، ٨/ ٢١٨ (مرجع سابق).

(٥) تيسير الكريم الرحمٰن ١/ ٤٠٠ (مرجع سابق)؛ وانظر: الترجيح بهذه القاعدة في: عون المعبود ٨/ ٢٤٦ (مرجع سابق)؛ فتح الباري ٢/ ١٥٣ (مرجع سابق)؛ شرح العقيدة الطحاوية ص٤٩٦ (مرجع سابق)؛ تيسير العزيز الحميد ص١٣٨ (مرجع سابق)؛ زاد المعاد ٥/ ١٢٣ (مرجع سابق)؛ اجتماع الجيوش الإسلامية ص٢٣ (مرجع سابق)؛ درء التعارض ٩/ ٣٩ (مرجع سابق)؛ معارج القبول ١/ ١١٩ (مرجع سابق)؛ القول المفيد ص١٨، الشوكاني، دار النشر: دار القلم ـ الكويت، ١٣٩٦هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: عبد الرحمٰن عبد الخالق؛ مدارج السالكين ٣/ ٣٥٤ لابن القيم، دار النشر: دار الكتاب العربي ـ بيروت، ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م، الطبعة الثانية، تحقيق: محمد حامد الفقي، عدة الصابرين ١/ ٧٢ (مرجع سابق)؛ طريق الهجرتين ١/ ٢٤٦ (مرجع سابق)؛ حادي الأرواح ١/ ٢٤٦، لابن القيم، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت.

(٦) مفاتيح الغيب ١٩/ ٨٧.

وينص الرازي على هذه القاعدة في ترجيحه عند تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ۖ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ ۗ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هُدًى وَشِفَآءٌ ۖ وَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍۭ بَعِيدٍ ﴿٤٤﴾﴾ [فصلت: ٤٤].

□ **قال الرازي:** واعلم أن هذا متعلق بقولهم: ﴿وَقَالُوا۟ قُلُوبُنَا فِىٓ أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَآ إِلَيْهِ وَفِىٓ ءَاذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنۢ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ فَٱعْمَلْ إِنَّنَا عَٰمِلُونَ ﴿٥﴾﴾ [فصلت: ٥]، إلى آخر الآية، كأنه تعالى يقول: إن هذا الكلام أرسلته إليكم بلغتكم لا بلغة أجنبية عنكم، فلا يمكنكم أن تقولوا: إن قلوبنا في أكنة منه بسبب جهلنا بهذه اللغة، فبقي أن يقال: إن كل من آتاه الله طبعاً مائلاً إلى الحق وقلباً مائلاً إلى الصدق وهمة تدعوه إلى بذل الجهد في طلب الدين، فإن هذا القرآن يكون في حقه هدىً شفاء، أما كونه هدىً فلأنه دليل على الخيرات ويرشد إلى كل السعادات، وأما كونه شفاء، فإنه إذا أمكنه الاهتداء فقد حصل الهدى فذلك الهدى شفاء له من مرض الكفر والجهل، وأما من كان غارقاً في بحر الخذلان وتائهاً في مفاوز الحرمان ومشغوفاً بمتابعة الشيطان كان هذا القرآن في آذانه وقراً كما قال: ﴿وَقَالُوا۟ قُلُوبُنَا فِىٓ أَكِنَّةٍ﴾ [فصلت: ٥]، وكان القرآن عليهم عمى كما قال: ﴿وَمِنۢ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ﴾ [فصلت: ٥]، ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍۭ بَعِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٤]، بسبب ذلك الحجاب الذي حال بين الانتفاع ببيان القرآن.

ثم قال الرازي: وكل من أنصف ولم يتعسف علم أنا إذا فسرنا هذه الآية على الوجه الذي ذكرناه صارت هذه السورة من أولها إلى آخرها كلاماً واحداً منتظماً مسوقاً نحو عرض واحد فيكون هذا التفسير أولى مما ذكروه[1].

ومن المواضع التي نص الرازي على هذه القاعدة ورجح بها، ما جاء في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُم مِّن كُلِّ حَدَبٍ يَنسِلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الأنبياء: ٩٦].

(١) مفاتيح الغيب ٢٧/ ١١٥، ١١٦.

□ **قال الرازي:** قوله تعالى: ﴿وَهُم مِّن كُلِّ حَدَبٍ يَنسِلُونَ﴾... فيه قولان: قال أكثر المفسرين: إنه كناية عن يأجوج ومأجوج.

وقال مجاهد هو كناية عن جميع المكلفين؛ أي: يخرجون من قبورهم من كل موضع فيحشرون إلى موقف الحساب.

والأول هو الأوجه وإلا لتفكك النظم، وأن يأجوج ومأجوج إذا كثروا على ما روى في الخبر فلا بد من أن ينشروا فيظهر إقبالهم على الناس من كل موضع مرتفع[١].

وممن اتفق ترجيحه مع ما ذهب إليه الرازي من المفسرين الطبري[٢]، والكلبي[٣]، وابن كثير[٤]، والسعدي[٥].

وممن اختلف معه فرجح أن المراد: الناس، الزمخشري[٦].

وللسياق عند الرازي حضور في اختلاف القراءات فيبين الأشبه والأقرب من القراءات باعتبار ما قبلها وما بعدها، كما في الموضع التالي عند قوله تعالى: ﴿أَفَأَمِنَ أَهْلُ ٱلْقُرَىٰٓ أَن يَأْتِيَهُم بَأْسُنَا بَيَٰتًا وَهُمْ نَآئِمُونَ ﴿٩٧﴾ أَوَأَمِنَ أَهْلُ ٱلْقُرَىٰٓ أَن يَأْتِيَهُم بَأْسُنَا ضُحًى وَهُمْ يَلْعَبُونَ ﴿٩٨﴾ أَفَأَمِنُوا۟ مَكْرَ ٱللَّهِ ۚ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴿٩٩﴾ أَوَلَمْ يَهْدِ لِلَّذِينَ يَرِثُونَ ٱلْأَرْضَ مِنۢ بَعْدِ أَهْلِهَآ أَن لَّوْ نَشَآءُ أَصَبْنَٰهُم بِذُنُوبِهِمْ ۚ وَنَطْبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ ﴿١٠٠﴾﴾ [الأعراف: ٩٧، ١٠٠].

□ **قال الرازي:** قرأ أكثر القراء: (أَوَ أَمِنَ) بفتح الواو، وهو حرف العطف دخلت عليه همزة الاستفهام كما دخل في قوله: ﴿أَثُمَّ إِذَا مَا وَقَعَ ءَامَنتُم بِهِۦٓ﴾ [يونس: ٥١] وقوله: ﴿أَوَكُلَّمَا عَٰهَدُوا۟﴾ [البقرة: ١٠٠]، ثم قال: وهذه القراءة أشبه بما قبله وبعده؛ لأن قبله ﴿أَفَأَمِنَ أَهْلُ ٱلْقُرَىٰٓ﴾ وما بعده ﴿أَفَأَمِنُوا۟ مَكْرَ

(١) مفاتيح الغيب ٢٢/ ١٩٢.
(٢) جامع البيان ١٧/ ٩٠ (مرجع سابق).
(٣) التسهيل ٣/ ٣٢ (مرجع سابق).
(٤) تفسير القرآن العظيم ٣/ ١٩٦ (مرجع سابق).
(٥) تيسير الكريم الرحمٰن ١/ ٥٣١ (مرجع سابق).
(٦) الكشاف ٣/ ١٣٥ (مرجع سابق).

ٱللَّهِۚ﴾ ﴿أَوَلَمْ يَهْدِ لِلَّذِينَ يَرِثُونَ ٱلْأَرْضَ﴾، وقرأ ابن عامر: (أَوْ أَمِنَ) ساكنة الواو[1].

وكذلك في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَقَالُواْ لِإِخْوَٰنِهِمْ إِذَا ضَرَبُواْ فِي ٱلْأَرْضِ أَوْ كَانُواْ غُزًّى لَّوْ كَانُواْ عِندَنَا مَا مَاتُواْ وَمَا قُتِلُواْ لِيَجْعَلَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْۗ وَٱللَّهُ يُحْيِۦ وَيُمِيتُۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿١٥٦﴾ وَلَئِن قُتِلْتُمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَوْ مُتُّمْ لَمَغْفِرَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَحْمَةٌ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴿١٥٧﴾﴾ [آل عمران: ١٥٦، ١٥٧].

□ **قال الرازي:** في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يُحْيِۦ وَيُمِيتُۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ قرأ ابن كثير، وحمزة والكسائي: (يَعْمَلُونَ)[2] كناية عن الغائبين والتقدير: لِيَجْعَلَ اللهُ ذلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ وَاللهُ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ، والباقون بالتاء، على الخطاب، ليكون وفقاً لما قبله في قوله: ﴿لَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ ولما بعده في قوله: ﴿وَلَئِن قُتِلْتُمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَوْ مُتُّمْ﴾[3].

وقال الرازي في موضع آخر:

قال العلماء والقراءة بالجمع أفضل لمشاكلة ما قبله وما بعده من لفظ الجمع[4].

وينظر الرازي إلى السباق واللحاق في السياق، فقد يتعلق المعنى بالسباق الذي قبله، وقد يتعلق باللحاق الذي بعده، كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُۚ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌۢ بِٱلْعَدْلِۚ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَن يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُۚ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ ٱلَّذِي عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

---

(١) مفاتيح الغيب ١٤/١٥١، وأسكنها مع ابن عامر، ابن كثير ونافع، وحرك الواو: عاصم وأبو عمرو وحمزة والكسائي. انظر: التيسير في القراءات السبع ص١١١ (مرجع سابق) الحجة في القراءات السبع ص١٥٨ (مرجع سابق)؛ حجة القراءات ص٢٨٨ (مرجع سابق).

(٢) السبعة في القراءات ص٢١٧ (مرجع سابق).

(٣) مفاتيح الغيب ٩/٤٧.

(٤) مفاتيح الغيب ٧/١١٧.

□ **قال الرازي:** قوله: ﴿كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُ﴾ فيه احتمالان:

الأول: أن يكون متعلقاً بما قبله: ﴿وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ﴾ عن الكتابة التي علمه الله إياها ولا ينبغي أن يكتب غير الكتابة التي علمه الله إياها، ثم قال بعد ذلك: فليكتب تلك الكتابة التي علمه الله إياها.

والاحتمال الثاني: أن يكون متعلقاً بما بعده والتقدير: ولا يأب كاتب أن يكتب، وهاهنا تم الكلام، ثم قال بعده: ﴿كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُ فَلْيَكْتُبْ﴾ فيكون الأول أمراً بالكتابة مطلقاً، ثم أردفه بالأمر بالكتابة التي علمه الله إياها(١).

وكما في قوله تعالى: ﴿يُبَصَّرُونَهُمْ يَوَدُّ ٱلْمُجْرِمُ لَوْ يَفْتَدِى مِنْ عَذَابِ يَوْمِئِذٍ بِبَنِيهِ ﴿١١﴾﴾ [المعارج: ١١].

□ **قال الرازي:** فإن قيل: ما موضع يبصرونهم؟

قلنا: فيه وجهان:

الأول: أنه متعلق بما قبله كأنه لما قال: ﴿وَلَا يَسْـَٔلُ حَمِيمٌ حَمِيمًا ﴿١٠﴾﴾ [المعارج: ١٠]، قيل: لعله لا يبصره، فقيل: ﴿يُبَصَّرُونَهُمْ﴾ ولكنهم لاشتغالهم بأنفسهم لا يتمكنون من تساؤلهم.

الثاني: أنه متعلق بما بعده، والمعنى: أن المجرمين يبصرون المؤمنين حال ما يود أحدهم أن يفدي نفسه بكل ما يملكه، فإن الإنسان إذا كان في البلاء الشديد، ثم رآه عدوه على تلك الحالة كان ذلك في نهاية الشدة عليه(٢).

ويضعِّف الرازي القول المخالف لمضمون هذه القاعدة، وذلك في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ ٱللَّهُ جَمِيعًا فَيَحْلِفُونَ لَهُۥ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكُمْ ۖ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَىٰ شَىْءٍ ۚ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْكَٰذِبُونَ ﴿١٨﴾﴾ [المجادلة: ١٨].

□ **قال الرازي:** قال ابن عباس: إن المنافق يحلف لله يوم القيامة كذباً كما يحلف لأوليائه في الدنيا كذباً، أما الأول فكقوله: ﴿وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا

---

(١) مفاتيح الغيب ٧/ ٩٧.

(٢) مفاتيح الغيب ٣٠/ ١١٢.

﴿مُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٢٣]، وأما الثاني فهو كقوله: ﴿وَيَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ إِنَّهُمْ لَمِنكُمْ﴾ [التوبة: ٥٦]، والمعنى: أنهم لشدة توغلهم في النفاق ظنوا يوم القيامة أنه يمكنهم ترويج كذبهم بالأيمان الكاذبة على علام الغيوب، فكان هذا الحلف الذميم يبقى معهم أبداً، وإليه الإشارة بقوله: ﴿وَلَوْ رُدُّواْ لَعَادُواْ لِمَا نُهُواْ عَنْهُ﴾ [الأنعام: ٢٨].

قال الجبائي والقاضي: إن أهل الآخرة لا يكذبون فالمراد من الآية: أنهم يحلفون في الآخرة أنا ما كنا كافرين عند أنفسنا، وعلى هذا الوجه لا يكون هذا الحلف كذباً وقوله: ﴿أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْكَٰذِبُونَ﴾؛ أي: في الدنيا.

□ **قال الرازي:** واعلم أن تفسير الآية بهذا الوجه لا شك أنه يقتضي ركاكة عظيمة في النظم[1].

تبين مما سبق أن في تفسير الآية قولان:

القول الأول: أن المنافق يحلف لله يوم القيامة كذباً كما يحلف لأوليائه في الدنيا كذباً.

القول الثاني: أنهم يحلفون في الآخرة أنا ما كنا كافرين عند أنفسنا، وعلى هذا الوجه لا يكون هذا الحلف كذباً وقوله: ﴿أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْكَٰذِبُونَ﴾؛ أي: في الدنيا.

وبناء على القول الثاني يختل النظم؛ لأنه إذا قلنا: أن حلفهم في الآخرة ليس فيه كذب، فإن السياق بعده ينقضه بقوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْكَٰذِبُونَ﴾ ولا يستقيم أن نقول أن المراد كذبهم في الدنيا؛ لأن السياق في الآخرة.

إن تضعيف الرازي في ضوء قاعدة الترجيح في هذا المبحث تؤيد ما ذهب إليه، من تضعيف القول الثاني، ويترجح القول الأول المبني على مراعاة السباق واللحاق، وهو الذي عليه جمهور المفسّرين حيث يقولون: إن الكفار يكذبون في الآخرة وظواهر القرآن دالة على ذلك، ولم أجد من المفسرين من رجح القول الأول مشيراً إلى قاعدة المبحث هنا كما فعل الرازي، ولم أجد

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٩/ ٢٣٩.

منهم من رجح القول الثاني المخل بالنظم[1]، سوى المعتزلة؛ لأنهم لا يجوزون صدور الكذب على أهل القيامة[2].

وقد خالفهم الزمخشري في ذلك[3].

ومن اهتمام الرازي بدلالة السياق الذي هو أصل هذه القاعدة، سؤاله في مطلع التفسير عن اتصال الآية بما قبلها كما في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا۟ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَـٰذِبِينَ ﴿٦١﴾ إِنَّ هَـٰذَا لَهُوَ ٱلْقَصَصُ ٱلْحَقُّ ۚ وَمَا مِنْ إِلَـٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٦٢﴾﴾ [آل عمران: ٦١، ٦٢].

□ **قال الرازي:** السؤال الرابع قوله: ﴿إِنَّ هَـٰذَا لَهُوَ ٱلْقَصَصُ ٱلْحَقُّ﴾ هل هو متصل بما قبله أم لا؟

والجواب: قال أبو مسلم: إنه متصل بما قبله، ولا يجوز الوقف على قوله: ﴿ٱلْكَـٰذِبِينَ﴾، وتقدير الآية فنجعل لعنة الله على الكاذبين بأن هذا هو القصص الحق، وعلى هذا التقدير كان حق ﴿إِنَّ﴾ أن تكون مفتوحة إلا أنها كسرت لدخول اللام في قوله: ﴿لَهُوَ﴾ كما في قوله: ﴿إِنَّ رَبَّهُم بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّخَبِيرٌ ﴿١١﴾﴾ [العاديات: ١١]، وقال الباقون: الكلام تم عند قوله: ﴿عَلَى ٱلْكَـٰذِبِينَ﴾ وما بعده جملة أخرى مستقلة غير متعلقة بما قبلها والله أعلم[4].

ويرى الرازي أن التفسير الذي يهمل السباق واللحاق وينتزع الآية الكريمة من نظمها، أنه تفسير مشتمل على الحيف العظيم على القرآن الكريم؛

---

(١) انظر مثلاً: أضواء البيان ٧/ ٥٥٤ (مرجع سابق)؛ تفسير ابن كثير ٤/ ٣٢٩ (مرجع سابق)؛ تفسير السعدي ص٨٤٧ (مرجع سابق)؛ تفسير السمعاني ٥/ ٣٩٢ (مرجع سابق)؛ تفسير الطبري ٢٨/ ٢٥ (مرجع سابق)؛ تفسير القرطبي ١٧/ ٣٠٥ (مرجع سابق)؛ تفسير زاد المسير ٨/ ١٩٥ (مرجع سابق)؛ تفسير البحر المحيط ٨/ ٢٣٦ (مرجع سابق)؛ تفسير الثعلبي ٩/ ٢٦١ (مرجع سابق)؛ تفسير البحر المحيط ٤/ ١٠١ (مرجع سابق)؛ تفسير البحر المحيط ٥/ ٤٠٧ (مرجع سابق).

(٢) مفاتيح الغيب ١٩/ ٨٦.

(٣) الكشاف ٤/ ٤٩٤ (مرجع سابق).

(٤) مفاتيح الغيب ٨/ ٧٤.

لأنه يقتضي ورود آيات لا تعلق للبعض فيها بالبعض، وأنه يوجب أعظم أنواع الطعن فكيف يتم مع التزام مثل هذا الطعن ادعاء كونه كتاباً منتظماً فضلاً عن ادعاء كونه معجزاً.

فيرد الرازي في ضوء قاعدة الترجيح هنا التفسير المخالف للسباق واللحاق وذلك عند قوله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُواْ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ هُدًى وَشِفَآءٌ وَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُوْلَٰٓئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍ بَعِيدٍ ﴿٤٤﴾﴾ [فصلت: ٤٤].

□ **قال الرازي:** نقلوا في سبب نزول هذه الآية أن الكفار لأجل التعنت قالوا: لو نزل القرآن بلغة العجم فنزلت هذه الآية، وعندي أن أمثال هذه الكلمات فيها حيف عظيم على القرآن؛ لأنه يقتضي ورود آيات لا تعلق للبعض فيها بالبعض، وأنه يوجب أعظم أنواع الطعن فكيف يتم مع التزام مثل هذا الطعن ادعاء كونه كتاباً منتظماً فضلاً عن ادعاء كونه معجزاً بل الحق عندي أن هذه السورة من أولها إلى آخرها كلام واحد على ما حكى الله تعالى عنهم من قولهم: ﴿وَقَالُواْ قُلُوبُنَا فِىٓ أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَآ إِلَيْهِ وَفِىٓ ءَاذَانِنَا وَقْرٌ﴾ [فصلت: ٥]، وهذا الكلام أيضاً متعلق به وجواب له، والتقدير: أنا لو أنزلنا هذا القرآن بلغة العجم لكان لهم أن يقولوا: كيف أرسلت الكلام العجمي إلى القوم العرب، ويصح لهم أن يقولوا: ﴿قُلُوبُنَا فِىٓ أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَآ إِلَيْهِ﴾؛ أي: من هذا الكلام؛ لأنا لا نفهمه ولا نحيط بمعناه، أما لما أنزلنا هذا الكتاب بلغة العرب وبألفاظهم وأنتم من أهل هذه اللغة فكيف يمكنكم ادعاء أن قلوبكم في أكنة منها وفي آذانكم وقر منها، فظهر أنا إذا جعلنا هذا الكلام جواباً عن ذلك الكلام بقيت السورة من أولها إلى آخرها على أحسن وجوه النظم وأما على الوجه الذي يذكره الناس فهو عجيب جداً[(١)].

وقد تتعاضد هذه القاعدة مع غيرها من القواعد، فنجد أن الرازي يرجح

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٧/ ١١٥.

بمضمونها مع ما أيدتها من قواعد أخرى، كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَقَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ءَامِنُواْ بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَجْهَ ٱلنَّهَارِ وَٱكْفُرُوٓاْ ءَاخِرَهُۥ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٧٢﴾ وَلَا تُؤْمِنُوٓاْ إِلَّا لِمَن تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ ٱلْهُدَىٰ هُدَى ٱللَّهِ أَن يُؤْتَىٰٓ أَحَدٌ مِّثْلَ مَآ أُوتِيتُمْ أَوْ يُحَآجُّوكُمْ عِندَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنَّ ٱلْفَضْلَ بِيَدِ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٧٣﴾﴾ [آل عمران: ٧٢، ٧٣].

□ **قال الرازي:** في قوله تعالى: ﴿أَن يُؤْتَىٰٓ أَحَدٌ مِّثْلَ مَآ أُوتِيتُمْ﴾: واعلم أن هذه الآية من المشكلات الصعبة، فنقول: هذا إما أن يكون من جملة كلام الله تعالى، أو يكون من جملة كلام اليهود ومن تتمة قولهم: ولا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم، وقد ذهب إلى كل واحد من هذين الاحتمالين قوم من المفسرين...

والاحتمال الثاني: أن يكون قوله: ﴿أَن يُؤْتَىٰٓ أَحَدٌ مِّثْلَ مَآ أُوتِيتُمْ﴾ من تتمة كلام اليهود، وفيه تقديم وتأخير، والتقدير: ولا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم أن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم أو يحاجوكم عند ربكم قل: إن الهدى هدى الله وأن الفضل بيد الله، قالوا: والمعنى: لا تظهروا إيمانكم بأن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم إلا لأهل دينكم وأسروا تصديقكم بأن المسلمين قد أوتوا من كتب الله مثل ما أوتيتم ولا تفشوه إلا إلى أشياعكم وحدهم دون المسلمين لئلا يزيدهم ثباتاً ودون المشركين لئلا يدعوهم ذلك إلى الإسلام.

أما قوله: ﴿أَوْ يُحَآجُّوكُمْ عِندَ رَبِّكُمْ﴾ فهو عطف على أن يؤتى، والضمير في يحاجوكم لأحد؛ لأنه في معنى الجمع بمعنى: ولا تؤمنوا لغير أتباعكم إن المسلمين يحاجوكم يوم القيامة بالحق ويغالبونكم عند الله بالحجة.

□ **قال الرازي:** وعندي أن هذا التفسير ضعيف وبيانه من وجوه:

الثاني: أن على هذا التقدير يختل النظم، ويقع فيه تقديم وتأخير لا يليق بكلام الفصحاء.

والثالث: إن على هذا التقدير لا بد من الحذف فإن التقدير: قل: إن الهدى هدى الله وإن الفضل بيد الله، ولا بد من حذف ﴿قُلْ﴾ في قوله: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْفَضْلَ بِيَدِ ٱللَّهِ﴾.

الرابع: إنه كيف وقع قوله: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْهُدَىٰ هُدَى ٱللَّهِ﴾ فيما بين جزأي كلام واحد؟ فإن هذا في غاية البعد عن الكلام المستقيم.

قال القفال: يحتمل أن يكون قوله: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْهُدَىٰ هُدَى ٱللَّهِ﴾ كلام أمر الله نبيه أن يقوله عند انتهاء الحكاية عن اليهود إلى هذا الموضع؛ لأنه لما حكى عنهم في هذا الموضع قولاً باطلاً لا جرم أدب رسوله ﷺ بأن يقابله بقول حق، ثم يعود إلى حكاية تمام كلامهم كما إذا حكى المسلم عن بعض الكفار قولاً فيه كفر فيقول عند بلوغه إلى تلك الكلمة: آمنت بالله أو يقول: لا إلٰه إلا الله أو يقول: تعالى الله، ثم يعود إلى تمام الحكاية فيكون قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْهُدَىٰ هُدَى ٱللَّهِ﴾ من هذا الباب، ثم أتى بعده بتمام قول اليهود إلى قوله: ﴿أَوْ يُحَآجُّوكُمْ عِندَ رَبِّكُمْ﴾ ثم أمر النبي ﷺ بمحاجتهم في هذا وتنبيههم على بطلان قولهم: فقيل له: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْفَضْلَ بِيَدِ ٱللَّهِ﴾ إلى آخر الآية.

الإشكال الخامس في هذه الوجوه: أن الإيمان إذا كان بمعنى التصديق لا يتعدى إلى المصدق بحرف اللام لا يقال: صدقت لزيد بل يقال: صدقت زيداً فكان ينبغي أن يقال: ولا تؤمنوا إلا من تبع دينكم وعلى هذا التقدير يحتاج إلى حذف اللام في قوله: ﴿لِمَن تَبِعَ دِينَكُمْ﴾ ويحتاج إلى إضمار الباء أو ما يجري مجراه في قوله: ﴿أَن يُؤْتَىٰٓ﴾؛ لأن التقدير ولا تصدقوا إلا من تبع دينكم بأن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم.

فقد اجتمع في هذا التفسير: الحذف والإضمار وسوء النظم وفساد المعنى.

. . . فهذا محصل ما قيل في تفسير هذه الآية والله أعلم بمراده[(١)].

وقد ذكر الواحدي أن هذه الآية من مشكلات القرآن وأصعبه تفسيراً[(٢)]، وقد أورد المفسرون القولين السابقين في تفسير الآية كما ذكر الرازي، ومنهم من اتفق ترجيحه مع ما رجحه الرازي واستدل بمضمون قاعدة المبحث هنا

---

(١) مفاتيح الغيب ٨/ ٨٧.

(٢) روح المعاني ٣/ ٢٠١ (مرجع سابق).

كابن عاشور في تفسيره[1] مخالفاً بذلك الطبري، والذي يرى القول الأول وأن الآية مما حكاه الله تعالى من كلام اليهود، مستدلاً بالسياق من الجهة التي يراها[2]، ولم أجد من المفسرين من استحضر تعاضد القواعد في ترجيح القول الثاني كما استحضرها الرازي[3].

فتبين في المثال السابق اجتماع عدة قواعد قواعد على سبيل التعاضد، قد رجح بها الرازي وهي: قاعدة المبحث هنا: (القول المبني على مراعاة السباق واللحاق أولى من غيره ما لم توجد حجة يجب إعمالها) فضعف الرازي القول الثاني ـ من أنه من كلام اليهود ـ بمضمون هذه القاعدة حين قال: «أن على هذا التقدير يختل النظم» وقال: «كيف وقع قوله: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْهُدَىٰ هُدَى ٱللَّهِ﴾ فيما بين جزأي كلام واحد؟ فإن هذا في غاية البعد عن الكلام المستقيم».

فترجيح الرازي في ضوء قاعدة الترجيح هنا ترجح ما ذهب إليه فهي تشير إلى بطلان القول الثاني لعدم مراعاة السباق واللحاق فيختل النظم، وذلك أن هذا القول يجعل قوله: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْهُدَىٰ هُدَى ٱللَّهِ﴾ جملة معترضة في السياق، فما قبلها وما بعدها صار كله من كلام اليهود.

ويعضد الترجيح بهذه القاعدة، ما رجحه الرازي من مضمون قاعدة:

---

(1) التحرير والتنوير ٣/ ٢٨٢ (مرجع سابق).

(2) جامع البيان ٣/٣١٦ (مرجع سابق).

(3) انظر مثلاً: التسهيل لعلوم التنزيل ص١١٠ (مرجع سابق)؛ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ١/ ٤٥٤ (مرجع سابق)؛ تفسير أبي السعود ٢/ ٤٩ (مرجع سابق)؛ تفسير ابن كثير ١/ ٣٧٤ (مرجع سابق)؛ تفسير البغوي ١/ ٣١٦ (مرجع سابق)؛ تفسير البيضاوي ٢/ ٥٣ (مرجع سابق)؛ تفسير الثعالبي ١/ ٢٧٨ (مرجع سابق)؛ تفسير السعدي ص١٣٤ (مرجع سابق)؛ تفسير السمرقندي ١/ ٢٤٨ (مرجع سابق)؛ تفسير السمعاني ١/ ٣٣٢ (مرجع سابق)؛ تفسير الطبري ٣/ ٣١٦ (مرجع سابق)؛ تفسير القرطبي ٤/ ١١٢ (مرجع سابق)؛ تفسير النسفي ١/ ١٦٠ (مرجع سابق)؛ روح المعاني ٣/ ٢٠١ (مرجع سابق)؛ زاد المسير ١/ ٤٠٦ (مرجع سابق)؛ فتح القدير ١/ ٣٥١ (مرجع سابق)؛ معاني القرآن ص٤٢١ (مرجع سابق)؛ تفسير البحر المحيط ٢/ ٥٢٠ (مرجع سابق)؛ تفسير الثعلبي ٣/ ٩٢ (مرجع سابق).

(القول بالترتيب مقدم على القول بالتقديم والتأخير)[1]، وذلك حين قال: «إن على هذا التقدير يختل النظم ويقع فيه تقديم وتأخير لا يليق بكلام الفصحاء»، وذلك أننا إذا جعلنا قوله: ﴿أَن يُؤْتَىٰٓ أَحَدٌ مِّثْلَ مَآ أُوتِيتُمْ﴾ من كلام اليهود، فإن ما قبله وما بعده كله من كلام الله تعالى.

ويعضد الترجيح بهذه القاعدة كذلك ما رجحه الرازي من مضمون قاعدة: (القول بالاستقلال مقدم على القول بالإضمار)[2] وذلك بقوله: «إن على هذا التقدير لا بد من الحذف، فإن التقدير: قل: إن الهدى هدى الله وإن الفضل بيد الله، ولا بد من حذف ﴿قُلْ﴾ في قوله: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْفَضْلَ بِيَدِ ٱللَّهِ﴾».

فعلى القول بأن قوله: ﴿أَن يُؤْتَىٰٓ أَحَدٌ مِّثْلَ مَآ أُوتِيتُمْ﴾ من كلام اليهود يلزم منه أن يكون المعنى فيه إضمار ﴿قُلْ﴾ في قوله: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْفَضْلَ بِيَدِ ٱللَّهِ﴾ والقول بالاستقلال مقدم على القول بالإضمار.

إن ترجيح الرازي في ضوء قواعد الترجيح التي رجح بها ترجح ما ذهب إليه.

ثم إن استحضاره لهذه القواعد في مثال واحد، يبين لنا مدى عناية الرازي في تفسيره بقواعد الترجيح، ووضوح الناحية النقدية عنده في مناقشة الأقوال المرجوحة، ويتضح صلة هذه القواعد عند الرازي في بيان الراجح من الأقوال في التفسير وأثرها في الدلالة على أرجح الأقوال.

وقد تتعاضد هذه القاعدة مع قاعدة الحقيقة والمجاز في الدلالة على معنى فنرى الرازي يرجح بمضمون هذه القواعد كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ هُوَ خَيْرًا لَّهُم ۖ بَلْ هُوَ شَرٌّ

---

(١) قال الرازي: إذا أمكن حمل الكلام على معنى صحيح وهو على ترتيبه فهو أولى من أن يحمل على أنه مقلوب؛ مفاتيح الغيب ٢٢/ ١٤٩. انظر: مثال هذه القاعدة والترجيح بمضمونها عند الرازي في مفاتيح الغيب ٨٨/٩، وذلك في معرض رده على تفسير المعتزلة، وكذلك في ١٢/ ٤٤، ٢٦/ ١٣٨، وفي جامع البيان ٣٠/ ١٥٣ (مرجع سابق).

(٢) انظر: البحر المحيط لأبي حيان ١/ ١٥٩ (مرجع سابق)؛ البرهان للزركشي ٣/ ١١ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح للحربي ٢/ ٤٢١ (مرجع سابق).

لَهُمۡۖ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُواْ بِهِۦ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۗ وَلِلَّهِ مِيرَٰثُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٞ ١٨٠﴾ [آل عمران: ١٨٠].

□ **قال الرازي:** اعلم أن الآية دالة على ذم البخل بشيء من الخيرات والمنافع، وذلك الخير يحتمل أن كون مالاً، وأن يكون علماً.

فالقول الأول: أن هذا الوعيد ورد على البخل بالمال، والمعنى: لا يتوهمن هؤلاء البخلاء أن بخلهم هو خير لهم بل هو شر لهم، وذلك لأنه يبقى عقاب بخلهم عليهم وهو المراد من قوله: ﴿سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُواْ بِهِۦ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۗ﴾ مع أنه لا تبقى تلك الأموال عليهم وهذا هو المراد بقوله: ﴿وَلِلَّهِ مِيرَٰثُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾.

والقول الثاني: أن المراد من هذا البخل، البخل بالعلم، وذلك لأن اليهود كانوا يكتمون نعت محمد ﷺ وصفته، فكان ذلك الكتمان بخلاً، يقال: فلان يبخل بعلمه، ولا شك أن العلم فضل من الله تعالى قال الله تعالى: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمۡ تَكُن تَعۡلَمُۚ وَكَانَ فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكَ عَظِيمٗا﴾ [النساء: ١١٣]، ثم أنه تعالى علم اليهود والنصارى ما في التوراة والإنجيل فإذا كتموا ما في هذين الكتابين من البشارة بمبعث محمد ﷺ كان ذلك بخلاً.

ثم قال الرازي: واعلم أن القول الأول أولى ويدل عليه وجهان:

الأول: أنه تعالى قال: ﴿سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُواْ بِهِۦ﴾ ولو فسرنا الآية بالعلم احتجنا إلى تحمل المجاز في تفسير هذه الآية، ولو فسرناها بالمال لم نحتج إلى المجاز فكان هذا أولى.

الثاني: أنا لو حملنا هذه الآية على المال كان ذلك ترغيباً في بذل المال في الجهاد فحينئذٍ يحصل لهذه الآية مع ما قبلها نظم حسن، ولو حملناها على أن اليهود كتموا ما عرفوه من التوراة انقطع النظم إلى على سبيل التكلف فكان الأول أولى(١).

فهنا رجح الرازي ما رجحته قاعدة السياق مع قاعدة الحقيقة وهي:

---

(١) مفاتيح الغيب ٩/٩٢.

(يجب حمل نصوص الوحي على الحقيقة)[1].

وقد تتعاضد دلالة السياق عند الرازي مع قول الأكثر من العلماء أو الجمهور، كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَٰلِمُونَ ﴿١٢٨﴾﴾ [آل عمران: ١٢٨].

◻ **قال الرازي:** في سبب نزول هذه الآية قولان:

القول الأول: وهو المشهور، أنها نزلت في قصة أُحد.

ثم القائلون بهذا القول اختلفوا على ثلاثة أوجه:

أحدها: أنه أراد أن يدعو على الكفار فنزلت هذه الآية والقائلون بهذا ذكروا احتمالات:

أولها: شج النبي ﷺ وكسرت رباعيته فجعل يمسح الدم عن وجهه وسالم مولى أبي حذيفة يغسل عن وجهه الدم وهو يقول: «**كيف يفلح قوم خضبوا وجه نبيهم بالدم وهو يدعوهم إلى ربهم**»[2]، ثم أراد أن يدعو عليهم فنزلت هذه الآية.

وثانيها: أن النبي ﷺ لعن أقواماً فقال: «**اللهم العن أبا سفيان، اللهم العن الحارث بن هشام، اللهم العن صفوان بن أمية**»[3] فنزلت هذه الآية: ﴿أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ فتاب الله على هؤلاء وحسن إسلامهم.

وثالثها: أنها نزلت في حمزة بن عبد المطلب، وذلك لأنه ﷺ لما رآه ورأى ما فعلوا به من المثلة قال: «**لأمثلن منهم بثلاثين**»[4] فنزلت هذه الآية.

---

(١) قال الرازي في مفاتيح الغيب ١/١٥٨: أجمعوا على أنه متى تعذر العمل بالحقيقة وحصل للحقيقة مجازان: **أحدهما**: أقرب إلى الحقيقة، **والثاني**: أبعد فإنه يجب حمل اللفظ على المجاز الأقرب. وانظر: التمهيد ٥/١٦ (مرجع سابق)؛ الجامع للقرطبي ٢٠/١١١ (مرجع سابق)؛ أحكام القرآن لابن العربي ٤/٤١٣؛ المجموع للنووي ٢/ ٥٤ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح للحربي ٢/٣٨٧ (مرجع سابق).

(٢) أخرجه أبو داود في سننه (مرجع سابق)، باب الصبر على البلاء، ٢/١٣٣٦؛ والإمام أحمد في المسند (مرجع سابق)؛ مسند أنس بن مالك رضي الله عنه ٣/١٧٨.

(٣) أخرجه الإمام أحمد في المسند (مرجع سابق)؛ مسند عبد الله بن عمر، ٢/٩٣.

(٤) أخرجه الدارقطني في سننه (مرجع سابق)؛ كتاب السير ٤/١١٦.

قال القفال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وكل هذه الأشياء حصلت يوم أُحد فنزلت هذه الآية عند الكل فلا يمتنع حملها على كل الاحتمالات.

الثاني: في سبب نزول هذه الآية أنها نزلت بسبب أنه ﷺ أراد أن يلعن المسلمين الذين خالفوا أمره، والذين انهزموا فمنعه الله من ذلك وهذا القول مروي عن ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا.

الوجه الثالث: أنه ﷺ أراد أن يستغفر للمسلمين الذين انهزموا وخالفوا أمره ويدعو عليهم فنزلت الآية.

فهذه الاحتمالات والوجوه كلها مفرعة على قولنا: إن هذه الآية نزلت في قصة أُحد.

القول الثاني: أنها نزلت في واقعة أخرى وهي أن النبي ﷺ بعث جمعاً من خيار أصحابه إلى أهل بئر معونة ليعلموهم القرآن فذهب إليهم عامر بن الطفيل مع عسكره، وأخذهم وقتلهم فجزع من ذلك الرسول ﷺ جزعاً شديداً ودعا على الكفار أربعين يوماً فنزلت هذه الآية.

□ **قال الرازي:** هذا قول مقاتل، وهو بعيد؛ لأن أكثر العلماء اتفقوا على أن هذه الآية في قصة أُحد، وسياق الكلام يدل عليه وإلقاء قصة أجنبية عن أول الكلام وآخره غير لائق(١).

مما تقدم نجد استحضار الرازي قاعدة المبحث هنا وترجيحه في ضوئها مع الإشارة إليها وما يعضدها من قاعدة: (تفسير جمهور السلف مقدم على كل تفسير شاذ)(٢)، ولم أجد من المفسرين من رجح القول الثاني وهو بئر معونة، وإن ذكره بعضهم من الأقوال في تفسير الآية، كما لم أجد من المفسرين من أشار في ترجيحه لدلالة السياق والقول الأكثر من العلماء كما فعل الرازي(٣).

---

(١) مفاتيح الغيب ٨/١٨٩، ١٩٠.

(٢) قال الرازي: مفاتيح الغيب ٢٠/٨٠: فثبت أنه لا بد في كل عصر من أقوام تقوم الحجة بقولهم: وذلك يقتضي أن يكون إجماع الأمة حجة. وانظر: قواعد الترجيح للحربي ١/٢٨٨ (مرجع سابق).

(٣) انظر مثلاً: التسهيل لعلوم التنزيل ص١١٨ (مرجع سابق)؛ الكشاف ١/٤٤٠ (مرجع =

وإن من الأدلة الواضحة على نظرة الرازي الفاحصة لدلالة السياق، مراعاته السباق واللحاق، فتراه يَرُدُّ على من احتج بتفسيره على السباق وأهمل اللحاق، كما سيأتي في الموضع التالي، والذي يبرز لنا تعاضد قواعد الترجيح مع قاعدة المبحث عند الرازي، وذلك في تفسير قول الله تعالى: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ۖ فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ ۖ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ ۖ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ۖ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ ۖ وَانظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ ۖ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا ۚ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٢٥٩)﴾ [البقرة: ٢٥٩].

□ **قال الرازي:** اختلفوا في الذي مرّ بالقرية:

فقال قوم: كان رجلاً كافراً شاكاً في البعث وهو قول مجاهد وأكثر المفسرين من المعتزلة، وقال الباقون: إنه كان مسلماً... حجة من قال: إن هذا المار كان كافراً وجوه: .... الوجه الرابع لهم: أن هذا المار كان كافراً لانتظامه مع نمرود[1] في سلك واحد.

□ **قال الرازي:** وهو ضعيف؛ أيضاً؛ لأن قبله وإن كان قصة نمرود ولكن

= سابق)؛ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ١/ ٥٠٥ (مرجع سابق)؛ تفسير أبي السعود ٢/ ٨٢ (مرجع سابق)؛ تفسير ابن كثير ١/ ٤٠٣ (مرجع سابق)؛ تفسير البغوي ١/ ٣٤٩ (مرجع سابق)؛ تفسير البيضاوي ٢/ ٩٠ (مرجع سابق)؛ تفسير الثعالبي ١/ ٣٠٨ (مرجع سابق)؛ تفسير السعدي ص١٤٦ (مرجع سابق)؛ تفسير السمرقندي ١/ ٢٧٠ (مرجع سابق)؛ تفسير السمعاني ١/ ٣٥٥ (مرجع سابق)؛ تفسير الصنعاني ١/ ١٣٢ (مرجع سابق)؛ تفسير الطبري ٤/ ٨٦ (مرجع سابق)؛ تفسير القرطبي ٤/ ١٩٩ (مرجع سابق)؛ تفسير النسفي ١/ ١٧٨ (مرجع سابق)؛ روح المعاني ٤/ ٤٩ (مرجع سابق)؛ زاد المسير ١/ ٤٥٦ (مرجع سابق)؛ فتح القدير ١/ ٣٧٨ (مرجع سابق)؛ معاني القرآن ص٤٧٣ (مرجع سابق)؛ تفسير البحر المحيط ٣/ ٥٦ (مرجع سابق)؛ تفسير الثعلبي ٣/ ١٤٥ (مرجع سابق).

(١) نمرود بن كنعان بن كوش بن سام بن نوح قيل: إنه أول جبار كان في الأرض نمرود وكان الناس يخرجون يمتارون من عنده الطعام؛ الدر المنثور ٢/ ٢٤، ٣/ ٣٠ (مرجع سابق).

بعده قصة سؤال إبراهيم فوجب أن يكون نبياً من جنس إبراهيم.

وحجة من قال: إنه كان مؤمناً وكان نبياً وجوه: . . . .

الحجة الثانية: أن قوله: ﴿كَمْ لَبِثْتَ﴾ لا بد له من قائل، والمذكور السابق هو الله تعالى، فصار التقدير قال الله تعالى: ﴿كَمْ لَبِثْتَ﴾، فقال: ذلك الإنسان ﴿لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾، فقال الله تعالى: ﴿بَل لَّبِثْتَ مِاْئَةَ عَامٍ﴾، ومما يؤكد أن قائل هذا القول هو الله تعالى قوله: ﴿وَلِنَجْعَلَكَ ءَايَةً لِّلنَّاسِ﴾ ومن المعلوم أن القادر على عله؛ آية للناس هو الله تعالى، ثم قال: ﴿وَٱنظُرْ إِلَى ٱلْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا﴾ ولا شك أن قائل هذا القول هو الله تعالى.

فثبت أن هذه الآية دالة من هذه الوجوه الكثيرة على أنه تكلم معه ومعلوم أن هذا لا يليق بحال هذا الكافر.

فإن قيل: لعله تعالى بعث إليه رسولاً أو ملكاً حتى قال له هذا القول عن الله تعالى.

قلنا: ظاهر هذا الكلام يدل على أن القائل هذه الأقوال معه هو الله تعالى فصرف اللفظ عن هذا الظاهر إلى المجاز من غير دليل يوجبه غير جائز.

والحجة الثالثة: أن إعادته حياً وإبقاء الطعام والشراب على حالهما وإعادة الحمار حياً بعد ما صار رميماً، مع كونه مشاهداً لإعادة أجزاء الحمار إلى التركيب وإلى الحياة، إكرام عظيم وتشريف كريم، وذلك لا يليق بحال الكافر له.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: إن كل هذه الأشياء إنما أدخلها الله تعالى في الوجود إكراماً لإنسان آخر كان نبياً في ذلك الزمان.

قلنا: لم يجر في هذه الآية ذكر هذا النبي وليس في هذه القصة حالة مشعرة بوجود النبي أصلاً، فلو كان المقصود من إظهار هذه الأشياء إكرام ذلك النبي وتأييد رسالته بالمعجزة لكان ترك ذكر ذلك الرسول إهمالاً لما هو الغرض الأصلي من الكلام وأنه لا يجوز.

الحجة الرابعة: أنه تعالى قال في حق هذا الشخص: ﴿وَلِنَجْعَلَكَ ءَايَةً لِّلنَّاسِ﴾ وهذا اللفظ إنما يستعمل في حق الأنبياء والرسل قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَٰهَا وَٱبْنَهَآ ءَايَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ٩١]، فكان هذا وعداً من الله تعالى بأنه يجعله نبياً، وأيضاً فهذا الكلام لم يدل على النبوّة بصريحه، فلا شك أنه يفيد التشريف العظيم وذلك لا يليق بحال من مات على الكفر وعلى الشك في قدرة الله تعالى.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المراد من جَعْله آية أن من عرفه من الناس شاباً كاملاً إذا شاهدوه بعد مائة سنة على شبابه وقد شاخوا أو هرموا أو سمعوا بالخبر أنه كان مات منذ زمان وقد عاد شاباً، صح أن يقال لأجل ذلك إنه آية للناس؛ لأنهم يعتبرون بذلك ويعرفون به قدرة الله تعالى ونبوّة نبي ذلك الزمان.

والجواب من وجهين:

الأول: أن قوله: ﴿وَلِنَجْعَلَكَ ءَايَةً﴾ إخبار عن أنه تعالى يجعله؛ آية، وهذا الإخبار إنما وقع بعد أن أحياه الله وتكلم معه، والمجعول لا يجعل ثانياً فوجب حمل قوله: ﴿وَلِنَجْعَلَكَ ءَايَةً لِّلنَّاسِ﴾ على أمر زائد عن هذا الإحياء وأنتم تحملونه على نفس هذا الإحياء فكان باطلاً. . .

الحجة الخامسة: ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما في سبب نزول الآية. . . وهذه الرواية مشهورة فيما بين الناس وذلك يدل على أن ذلك المار كان نبياً[١].

تبين مما سبق أن ترجيح الرازي للمارّ بأنه: مؤمن نبي. وقد رجح بمضمون أكثر من قاعدة من قواعد الترجيح، وهي قاعدة السياق هنا وهي: (القول المبني على مراعاة السباق واللحاق أولى من غيره ما لم توجد حجة يجب إعمالها)، وذلك حين رد على من استدل بأن المار كان كافراً بدلالة السباق مما كان قبل الآية، بأنه مخالف للحاق مما كان بعدها، فبالتالي لا يتجه الاستدلال بالسياق من هذه الجهة لأي من القولين.

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٦/٧.

واحتج من قال: إن المار هو مؤمن بالسباق واللحاق، من جهة أن المذكور السابق هو الله تعالى، واللحاق الدال على أن المار مؤمن قوله: ﴿وَلِنَجْعَلَكَ ءَايَةً لِّلنَّاسِ﴾ ومن المعلوم أن القادر على جعله آية للناس هو الله تعالى، فثبت أن هذه الآية دالة على أنه تكلم معه ومعلوم أن هذا لا يليق بحال هذا الكافر.

ودافع الرازي عن هذا الاستدلال بالسؤال والجواب، مما يدل على أنه يرتضي هذا الاستدلال وهو ترجيح وفق قاعدة المبحث هنا.

وكذلك ما ذكر الرازي من جواب على من اعترض على الحجة الثالثة دليل على ترجيحه بمضمون قاعدة السياق. ويعضد الترجيح بهذه القاعدة كذلك، ما رجحه الرازي من مضمون قاعدة: (صرف اللفظ عن ظاهره لا يجوز المصير إليه إلا لدليل نقلي أو عقلي)[1]، وقاعدة: (يجب حمل نصوص الوحي على الحقيقة)[2]، وكذلك حين قال:

فإن قيل: لعله تعالى بعث إليه رسولاً أو ملكاً حتى قال له: هذا القول عن الله تعالى.

قلنا: ظاهر هذا الكلام يدل على أن قائل هذه الأقوال معه هو الله تعالى فصرف اللفظ عن هذا الظاهر إلى المجاز من غير دليل يوجبه غير جائز.

ومن القواعد التي تعضد الترجيح بهذه القاعدة هنا ما رجح بمضمونها الرازي وهي قاعدة: (إذا دار الكلام بين التأسيس والتأكيد فحمله على التأسيس أولى)[3]، ويتبين ذلك حين ذكر الرازي بأن القول بأن المار مؤمن

---

(١) يأتي تقرير هذه القاعدة في الباب الثاني الفصل الثالث المبحث الثاني.

(٢) قال الرازي في مفاتيح الغيب ١/ ١٥٨: أجمعوا على أنه متى تعذر العمل بالحقيقة وحصل للحقيقة مجازان: **أحدهما**: أقرب إلى الحقيقة، **والثاني**: أبعد فإنه يجب حمل اللفظ على المجاز الأقرب. وانظر: التمهيد ٥/ ١٦ (مرجع سابق)؛ الجامع للقرطبي ٢٠/ ١١١ (مرجع سابق)؛ أحكام القرآن لابن العربي ٤/ ٤١٣ (مرجع سابق)؛ المجموع للنووي ٢/ ٥٤ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح للحربي ٢/ ٣٨٧ (مرجع سابق).

(٣) من الأمثلة على هذه القاعدة عند الرازي: مفاتيح الغيب ٦/ ٨٩، ٢٩/ ٢٣٩. وانظر: روح المعاني ٣/ ١٥٥ (مرجع سابق)؛ أضواء البيان ٢/ ٤٤٢ (مرجع سابق).

يظهر معنى جديداً لقوله: ﴿وَلِنَجْعَلَكَ ءَايَةً لِّلنَّاسِ﴾ وهو أمر زائد عن هذا الإحياء المستفاد من قوله: ﴿ثُمَّ بَعَثَهُۥ﴾، بينما من قال: بأن المار كافر يحمله على نفس هذا الإحياء.

ويعضد الترجيح بهذه القاعدة كذلك ما رجحه الرازي من مضمون قاعدة سبب النزول: (إذا صح سبب النزول الصريح فهو مرجح لما وافقه من أوجه التفسير)[1].

وإن مما يبين أثر هذه القاعدة عند الرازي وصلتها في بيان الراجح من الأقوال والدلالة عليه، رده لوجه وتصحيحه لآخر بناء عليها، وذلك في بيانه علة القراءة المشهورة المتواترة، وذلك في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٩﴾﴾ [المائدة: ٦٩].

□ **قال الرازي:** ظاهر الإعراب يقتضي أن يقال: (والصابئين) وهكذا قرأ أُبي بن كعب، وابن مسعود، وابن كثير[2]، وللنحويين في علة القراءة المشهورة وجوه:

الأول: وهو مذهب الخليل وسيبويه، ارتفع الصابئون بالابتداء، على نية التأخير، كأنه قيل: إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر، وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون، والصابئون كذلك، فحذف خبره، والفائدة في عدم عطفهم على من قبلهم هو أن الصائبين أشد الفرق المذكورين في هذه الآية ضلالاً، فكأنه قيل: كل هؤلاء الفرق إن آمنوا بالعمل الصالح قبل الله توبتهم وأنزل ذنبهم حتى الصابئون، فإنهم إن آمنوا كانوا أيضاً كذلك.

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب ١٠/١٧؛ المحرر الوجيز ٢/٤٩٨ (مرجع سابق)؛ فتح القدير ٤/١٦ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح للحربي ١/٢٤١ (مرجع سابق).

(٢) أورد هذه القراءة الزمخشري في الكشاف ١/٦٩٤ (مرجع سابق)، وأبو حيان في تفسير البحر المحيط ٣/٥٤١ (مرجع سابق)؛ والألوسي في روح المعاني ٦/٢٠٣ (مرجع سابق) وغيرهم.

الوجه الثاني: وهو قول الفراء: أن كلمة (إن) ضعيفة في العمل هاهنا، وبيانه من وجوه:

الأول: أن كلمة (إن) إنما تعمل كأنها مشابهة للفعل ومعلوم أن المشابهة بين الفعل وبين الحرف ضعيفة.

الثاني: أنها وإن كانت تعمل لكن إنما تعلم في الاسم فقط، أما الخبر فإنه بقي مرفوعاً بكونه خبر المبتدأ، وليس لهذا الحرف في رفع الخبر تأثير.

❐ **قال الرازي:** وهذا مذهب الكوفيين...

الثالث: أنها إنما يظهر أثرها في بعض الأسماء، أما الأسماء التي لا يتغير حالها عند اختلاف العوامل فلا يظهر أثر هذا الحرف فيها، والأمر هاهنا كذلك؛ لأن الاسم ها هنا هو قوله: ﴿ٱلَّذِينَ﴾ وهذه الكلمة لا يظهر فيها أثر الرفع والنصب والخفض.

إذا ثبت هذا فنقول: إنه إذا كان اسم (إن) بحيث لا يظهر فيه أثر الإعراب فالذي يعطف عليه يجوز النصب على إعمال هذا الحرف، والرفع على إسقاط عمله، فلا يجوز أن يقال: إن زيداً وعمرو قائمان؛ لأن زيداً ظهر فيه أثر الإعراب، لكن إنما يجوز أن يقال: إن هؤلاء وإخوتك يكرموننا وإن هذا نفسه شجاع وإن فطام وهند عندنا، والسبب في جواز ذلك أن كلمة (إن) كانت في الأصل ضعيفة العمل، وإذا صارت بحيث لا يظهر لها أثر في اسمها صارت في غاية الضعف، فاز الرفع بمقتضى الحكم الثابت قبل دخول هذا الحرف عليه وهو كونه مبتدأ.

❐ **قال الرازي:** فهذا تقرير قول الفراء وهو مذهب حسن، وأولى من مذهب البصريين؛ لأن الذي قالوه يقتضي أن كلام الله على الترتيب الذي ورد عليه ليس بصحيح، وإنما تحصل الصحة عند تفكيك هذا النظم وأما على قول الفراء فلا حاجة إليه فكان ذلك أولى[(١)].

وقد تتنازع دلالة قاعدة السياق هذه مع دلالة قاعدة سبب النزول، فنرى

---

(١) مفاتيح الغيب ١٢/ ٤٤.

الرازي يَعْرض سبب النزول على سياق الآية كما في الآية التالية: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ ۗ وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰ ۗ وَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَٰبِهَا ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٨٩﴾﴾ [البقرة: ١٨٩].

□ **قال الرازي:** ﴿وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا﴾ ذكروا في سبب نزول هذه الآية وجوهاً:

أحدها: كان الرجل في الجاهلية إذا هم بشيء فتعسر عليه مطلوبه لم يدخل بيته من بابه بل يأتيه من خلفه ويبقى على هذه الحالة حولاً كاملاً فناهم الله تعالى عن ذلك؛ لأنهم كانوا يفعلونه تطيراً وعلى هذا تأويل الآية ليس البر أن تأتوا البيوت من ظهورها على وجه التطير لكن البر من يتقي الله ولم يتق غيره ولم يخف شيئاً كان يتطير به بل توكل على الله تعالى واتقاه وحده. . .

الوجه الثاني: في سبب نزول هذه الآية روي أنه في أول الإسلام كان إذا أحرم الرجل منهم، فإن كان من أهل المدن نقب في ظهر بيته منه يدخل ويخرج، أو يتخذ سلماً يصعد منه سطح داره ثم ينحدر، وإن كان من أهل الوبر خرج من خلف الخباء فقيل لهم: ليس البر بتحرجكم عن دخول الباب ولكن البر من اتقى.

الوجه الثالث: أن أهل الجاهلية إذا أحرم أحدهم نقب خلف بيته أو خيمته نقباً منه يدخل ويخرج. . . فأنزل الله تعالى هذه الآية، وأعلمهم أن تشديدهم في أمر الإحرام ليس ببر ولكن البر من اتقى. .

فهذا ما قيل سبب نزول هذه الآية.

ثم قال الرازي: ذكروا في تفسير الآية ثلاثة أوجه:

الأول: وهو قول أكثر المفسرين، حمل الآية على هذه الأحوال التي رويناها في سبب النزول.

إلا أن على هذا التقدير صعب الكلام في نظم الآية، فإن القوم سألوا

رسول الله ﷺ عن الحكمة في تغيير نور القمر، فذكر الله تعالى الحكمة في ذلك وهي قوله: ﴿قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ فأي تعلق بين بيان الحكمة في اختلاف نور القمر وبين هذه القصة؟ ثم القائلون بهذا القول أجابوا عن هذا السؤال من وجوه: . . .

القول الثاني: في تفسير الآية: أن قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا﴾ مثل ضربه الله تعالى لهم وليس المراد ظاهره، وتفسيره أن الطريق المستقيم المعلوم هو أن يستدل بالمعلوم على المظنون، فأما أن يستدل بالمظنون على المعلوم فذاك عكس الواجب وضد الحق. . .

إذا عرفت هذا فالمراد من قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا﴾؛ يعني: أنكم لما لم تعلموا حكمته في اختلاف نور القمر صرتم شاكين في حكمة الخالق فقد أتيتم الشيء لا من البر ولا من كمال العقل إنما البر بأن تأتوا البيوت من أبوابها فتستدلوا بالمعلوم المتيقن وهو حكمة خالقها على هذا المجهول فتقطعوا بأن فيه حكمة بالغة وإن كنتم لا تعلمونها، فجعل إتيان البيوت من ظهورها كناية عن العدول عن الطريق الصحيح وإتيانها من أبوابها كناية عن التمسك بالطريق المستقيم، وهذا طريق مشهور في الكناية، فإن من أرشد غيره إلى الوجه الصواب يقول له: ينبغي أن تأتي الأمر من بابه. . ثم قال الرازي: فإن تفسيرها بالوجه الأول يطرق إلى الآية سوء الترتيب وكلام الله منزه عنه[1].

فالرازي في الموضع السابق يرجح القول الثاني في معنى الآية ليتسق السياق، فحالَ السياق عنده عن الأخذ بالقول الأول المبني على سبب النزول، فقدم دلالة السياق على سبب النزول[2]، ولم أجد أحد من المفسرين اتفق ترجيحه مع ما ذهب إليه الرازي[3]، والذي يظهر والعلم عند الله تعالى

---

(١) مفاتيح الغيب ٥/١٠٦.

(٢) وانظر: من الأمثلة على تقديم الرازي السياق على سبب النزول في مفاتيح الغيب ٢٧/١١٥.

(٣) انظر مثلاً: الكشاف ١/٢٦١ (مرجع سابق)؛ تفسير أبي السعود ١/٢٠٣ (مرجع =

أن الآية ورد فيها سبب نزول صريح في السببية، صحيح في ثبوته وذلك فيما أخرجه البخاري في صحيحه بسنده عن البراء، قال: كانوا إذا أحرموا في الجاهلية أتوا البيت من ظهره فأنزل الله: ﴿وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰ ۗ وَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَٰبِهَا ۚ﴾[1]، فبالتالي يترجح في ضوء قاعدة سبب النزول: (إذا صح سبب النزول الصريح فهو مرجح لما وافقه من أوجه التفسير)[2]، وما يعضدها من قاعدة الحقيقة والمجاز وهي: (يجب حمل نصوص الوحي على الحقيقة)[3] يترجح القول الأول: وهو قول أكثر المفسرين، وهو الذي يحمل الآية على ما جاء في سبب النزول.

وقد رد أبو حيان على من رأى أن المعنى مثل ضربه الله تعالى ولا يراد به الحقيقة، وهو القول الذي رجحه الرازي، فقال:

وملخص هذه الأسباب أن الله تعالى أنزل هذه الآية راداً على من جعل إتيان البيوت من ظهورها براً آمراً بإتيان البيوت من أبوابها وهذه أسباب

= سابق)؛ تفسير ابن كثير ١/٢٢٦ (مرجع سابق)؛ تفسير البغوي ١/١٦١ (مرجع سابق)؛ تفسير البيضاوي ١/٤٧٥ (مرجع سابق)؛ تفسير السعدي ص٨٨ (مرجع سابق)؛ تفسير السمرقندي ١/١٥٣ (مرجع سابق)؛ تفسير السمعاني ١/١٩١ (مرجع سابق)؛ تفسير الطبري ٢/١٨٩ (مرجع سابق)؛ تفسير النسفي ١/٩٣ (مرجع سابق)؛ روح المعاني ٢/٧٤ (مرجع سابق)؛ زاد المسير ١/١٩٥ (مرجع سابق)؛ معاني القرآن ص١٠٥ (مرجع سابق)؛ أحكام القرآن لابن العربي ١/١٤٣ (مرجع سابق)؛ تفسير الثعلبي ٢/٨٦ (مرجع سابق).

(١) صحيح البخاري باب ﴿وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰ ۗ وَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَٰبِهَا ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ ٤/ ١٦٤٠ (٤٢٤) (مرجع سابق).

(٢) انظر: مفاتيح الغيب ١٠/١٧، المحرر الوجيز ٢/٤٩٨ (مرجع سابق)؛ فتح القدير ٤/ ١٦ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح للحربي ١/٢٤١ (مرجع سابق).

(٣) قال الرازي في مفاتيح الغيب ١/١٥٨: أجمعوا على أنه متى تعذر العمل بالحقيقة وحصل للحقيقة مجازان: **أحدهما**: أقرب إلى الحقيقة **والثاني**: أبعد فإنه يجب حمل اللفظ على المجاز الأقرب. وانظر: التمهيد ٥/١٦ (مرجع سابق)؛ الجامع للقرطبي ٢٠/١١١ (مرجع سابق)؛ أحكام القرآن لابن العربي ٤/٤١٣ (مرجع سابق)؛ المجموع للنووي ٢/٥٤ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح للحربي ٢/٣٨٧ (مرجع سابق).

تضافرت على أن البيوت أريد بها الحقيقة وأن الإتيان هو المجيء إليها والحمل على الحقيقة أولى من ادعاء المجاز مع مخالفة ما تضافرت من هذه الأسباب.

ومناسبة هذه الآية لما قبلها: أنه لما ذكر أن الأهلة مواقيت للحج استطرد إلى ذكر شيء كانوا يفعلونه في الحج زاعمين أنه من البر، فبين لهم أن ذلك ليس من البر، وإنما جرت العادة به قبل الحج أن يفعلوه في الحج ولما ذكر سؤالهم عن الأهلة بسبب النقصان والزيادة وما حكمة ذلك وكان من المعلوم أنه تعالى حكيم فأفعاله جارية على الحكمة ردّ عليهم بأن ما يفعلونه من إتيان البيوت من ظهورها إذا أحرموا ليس من الحكمة في شيء ولا من البر، ولما وقعت القصتان في وقت واحد نزلت الآية فيهما ووصل إحداهما بالأخرى[(١)].

ومما يدل على تقديم الرازي دلالة السياق على سبب النزول عند تنازع القاعدتين المثال الواحد ما جاء في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ إِذَا تَرَٰضَوْا۟ بَيْنَهُم بِٱلْمَعْرُوفِ ۗ ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِۦ مَن كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۗ ذَٰلِكُمْ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَأَطْهَرُ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢٣٢﴾﴾ [البقرة: ٢٣٢].

□ **قال الرازي:** اعلم أن هذا هو الحكم السادس من أحكام الطلاق، وهو حكم المرأة المطلقة بعد انقضاء العدة وفي الآية مسائل...

اختلف المفسرون في أن قوله: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾ خطاب لمن؟

فقال الأكثرون: إنه خطاب للأولياء.

وقال بعضهم: إنه خطاب للأزواج، وهذا هو المختار، والذي يدل عليه أن قوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾ جملة واحدة مركبة من شرط وجزاء، فالشرط قوله: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ﴾ والجزاء قوله: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾ ولا شك أن الشرط وهو قوله: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ خطاب مع الأزواج فوجب أن يكون الجزاء وهو قوله: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾ خطاباً معهم؛

(١) البحر المحيط ٢/ ٧١ (مرجع سابق).

أيضاً، إذ لو لم يكن كذلك لصار تقدير الآية إذا طلقتم النساء؛ أيها الأزواج فلا تعضلوهن؛ أيها الأولياء وحينئذٍ لا يكون بين الشرط وبين الجزاء مناسبة أصلاً، وذلك يوجب تفكك نظم الكلام، وتنزيه كلام الله عن مثله واجب، فهذا كلام قوي متين في تقرير هذا القول، ثم إنه يتأكد بوجهين آخرين:

الأول: أن من أول آية في الطلاق إلى هذا الموضع كان الخطاب كله مع الأزواج، والبتة ما جرى للأولياء ذكر، فكان صرف هذا الخطاب إلى الأولياء على خلاف النظم.

والثاني: ما قبل هذه الآية خطاب مع الأزواج في كيفية معاملتهم مع النساء قبل انقضاء العدة، فإذا جعلنا هذه الآية خطاباً لهم في كيفية معاملتهم مع النساء بعد انقضاء العدة كان الكلام منتظماً والترتيب مستقيماً أما إذا جعلناه خطاباً للأولياء لم يحصل فيه مثل هذا الترتيب الحسن اللطيف فكان صرف الخطاب إلى الأزواج أولى.

ثم قال الرازي: حجة من قال الآية خطاب للأولياء وجوه:

الأول: وهو عمدتهم الكبرى أن الروايات المشهورة في سبب نزول الآية الدالة على أن هذه الآية خطاب مع الأولياء لا مع الأزواج.

ويمكن أن يجاب عنه بأنه لما وقع التعارض بين هذه الحجة وبين الحجة التي ذكرناها كانت الحجة التي ذكرناها أولى بالرعاية؛ لأن المحافظة على نظم الكلام أولى من المحافظة على خبر الواحد[1].

فالرازي في الموضع السابق قدم عند تنازع المثال الواحد قاعدة السياق مع قاعدة سبب النزول، قاعدة السياق، وقد ورد سبب النزول الصحيح الصريح على أن الخطاب للأولياء، وذلك فيما أخرجه البخاري في صحيحه بسنده أن أخت معقل بن يسار[2] طلقها زوجها فتركها حتى انقضت عدتها

(١) مفاتيح الغيب ٦/ ٩٥، ٩٦.

(٢) معقل بن يسار المزني صحابي جليل شهد الحديبية، توفي ٥٩هـ؛ البداية والنهاية ٨/ ١٠٣ (مرجع سابق).

فخطبها فأبى معقل فنزلت: ﴿فَلَا تَعۡضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحۡنَ أَزۡوَٰجَهُنَّ﴾[1].

ومن المواضع الدالة على حماية الرازي لدلالة السياق من أن يختل النظم فيه ما جاء في تفصيله وتفريعه لمعنى لفظ الهداية المتكرر في سياق واحد، وذلك عند قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهۡدِي مَنۡ أَحۡبَبۡتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ ٥٦﴾ [القصص: ٥٦].

□ **قال الرازي:** احتج الأصحاب بهذه الآية: ﴿إِنَّكَ لَا تَهۡدِي مَنۡ أَحۡبَبۡتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ﴾ في مسألة الهدى والضلال فقالوا: قوله: ﴿إِنَّكَ لَا تَهۡدِي مَنۡ أَحۡبَبۡتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ﴾ يقتضي أن تكون الهداية في الموضعين بمعنى واحد؛ لأنه لو كان المراد من الهداية في قوله: ﴿إِنَّكَ لَا تَهۡدِي﴾ شيئاً وفي قوله: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ﴾ شيئاً آخر لاختل النظم.

ثم إما أن يكون المراد من الهداية:

بيان الدلالة، أو الدعوة إلى الجنة، أو تعريف طريق الجنة، أو خلق المعرفة في القلوب على سبيل الإلجاء، أو خلق المعرفة في القلوب لا على سبيل الإلجاء.

لا جائز أن يكون المراد بيان الأدلة؛ لأنه عليه السلام هدى الكل بهذا المعنى فهي غير الهداية التي نفى الله عمومها، وكذا القول في الهداية بمعنى: الدعوة إلى الجنة، وأما الهداية بمعنى: تعريف طريق الجنة فهي أيضاً غير مرادة من الآية؛ لأنه تعالى علق هذه الهداية على المشيئة وتعريف طريق الجنة غير معلق على المشيئة؛ لأنه واجب على الله تعالى والواجب لا يكون معلقاً على المشيئة فمن وجب عليه أداء عشرة دنانير لا يجوز أن يقول: إني أعطي عشرة دنانير إن شئت، وأما الهداية بمعنى: الإلجاء والقسر فغير جائز؛ لأن ذلك عندهم قبيح من الله تعالى في حق المكلف وفعل القبيح مستلزم للجهل أو

(١) صحيح البخاري باب ﴿وَإِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغۡنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعۡضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحۡنَ أَزۡوَٰجَهُنَّ﴾ ٤/ ١٦٤٥ (٤٢٥٥) (مرجع سابق).

الحاجة، وهما محالان، ومستلزم المحال محال فذلك محال من الله تعالى، والمحال لا يجوز تعليقه في المشيئة.

ولما بطلت الأقسام، لم يبق إلا أن المراد أنه تعالى يخص البعض بخلق الهداية والمعرفة ويمنع البعض منها ولا يسأل عما يفعل(١).

فالرازي يريد إثبات معنى: هداية التوفيق في الآية الكريمة ليتسق النظم، وقد صرح بذلك بقوله: إنه تعالى قال في هذه الآية: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ وقال في آية أخرى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢]، ولا تنافي بينهما فإن الذي أثبته وأضافه إليه الدعوة والبيان، والذي نفى عنه هداية التوفيق وشرح الصدر، وهو نور يقذف في القلب فيحيا به القلب كما قال سبحانه: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا﴾ [الأنعام: ١٢٢](٢).

وقد تتنازع عند الرازي دلالة السياق مع قاعدة: (عند تعارض الأقوال في معنى الآية يقدم منها ما أيدته؛ أيات أخرى) فأيهما يقدم الرازي؟ ننظر في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿يَٰزَكَرِيَّآ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَٰمٍ ٱسْمُهُۥ يَحْيَىٰ لَمْ نَجْعَل لَّهُۥ مِن قَبْلُ سَمِيًّا ۝٧﴾ [مريم: ٧].

□ **قال الرازي:** اختلفوا في من المنادي بقوله: ﴿يَٰزَكَرِيَّآ﴾:

فالأكثرون على أنه هو الله تعالى، وذلك لأن ما قبل هذه الآية يدل على أن زكريا عليه السلام إنما كان يخاطب الله تعالى ويسأله وهو قوله: ﴿رَبِّ إِنِّى وَهَنَ ٱلْعَظْمُ مِنِّى﴾ [مريم: ٤]، وقوله: ﴿وَلَمْ أَكُنۢ بِدُعَآئِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾ [مريم: ٤]، وقوله: ﴿فَهَبْ لِى﴾ [مريم: ٥]، وما بعدها يدل على أنه كان يخاطب الله تعالى وهو يقول: ﴿رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِى غُلَٰمٌ﴾ [آل عمران: ٤٠] إذا كان ما قبل هذه الآية وما بعدها خطاباً مع الله تعالى وجب أن يكون النداء من الله تعالى وإلا لفسد النظم.

ومنهم من قال: هذا نداء الملك واحتج عليه بوجهين:

---

(١) مفاتيح الغيب ٣/٥، ٤.

(٢) مفاتيح الغيب ٢٥/٣.

الأول: قوله تعالى في سورة آل عمران: ﴿فَنَادَتْهُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَهُوَ قَآئِمٌ يُصَلِّي فِي ٱلْمِحْرَابِ أَنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَىٰ﴾ [٣٩]. . .

والجواب عن الأول: أنه يحتمل أن يقال: حصل النداءان نداء الله ونداء الملائكة[١].

فهنا نرى الرازي قد سعى للتوفيق بين القولين، **القول الأول**: الذي يرى أن المنادي هو الله تعالى، ويدل عليه السياق، **والقول الثاني**: الذي يرى أن المنادي ملك، ويدل عليه آية أخرى «وهو ترجيح في ضوء قاعدة: (عند تعارض الأقوال في معنى الآية يقدم منها ما أيدته آيات أخرى[٢])»، وذلك بقوله: إنه يحتمل أن يقال حصل النداءان نداء الله ونداء الملائكة.

وإن مما يبين مدى عناية الرازي في تفسيره ـ المصنف ضمن كتب التفسير بالرأي ـ بقواعد الترجيح المتعلقة بالنص، استدلاله بها وترجيحه من خلالها في مسائل الاعتقاد، وذلك في رده على المعتزلة في مسألة القدر، حيث قال في تفسير قول الله تعالى: ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِي ۖ وَمَن يُضْلِلْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴿١٧٨﴾﴾ [الأعراف: ١٧٨]:

□ **قال الرازي**: اعلم أنه تعالى لما وصف الضالين بالوصف المذكور، وعَرَّف حالهم بالمثل المذكور بين في هذه الآية أن الهداية من الله، وأن الضلال من الله تعالى، وعند هذه اضطربت المعتزلة وذكروا في التأويل وجوهاً كثيرة:

الأول: وهو الذي ذكره الجبائي وارتضاه القاضي أن المراد من يهده الله إلى الجنة والثواب في الآخرة فهو المهتدي في الدنيا السالك طريقة الرشد فيما كلف فبين الله تعالى أنه لا يهدي إلى الثواب في الآخرة إلا من هذا وصفه ومن يضلله عن طريق الجنة ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾.

والثاني: قال بعضهم: إن في الآية حذفاً والتقدير: من يهده الله فقبل

---

(١) مفاتيح الغيب ٢١/١٥٨.

(٢) ولهذه القاعدة أصل في التفسير النبوي فإن النبي ﷺ استعملها في تفسيره لبعض الآيات ففسر القرآن بالقرآن، وصحح فهم الصحابة لآيات بمقتضى هذه القاعدة.

وتمسك بهداه فهو المهتدي ومن يضلل بأن لم يقبل فهو الخاسر.

الثالث: أن يكون المراد ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ﴾ بمعنى: أن من وصفه الله بكونه مهتدياً فهو المهتدي؛ لأن ذلك كالمدح ومدح الله لا يحصل إلا في حق من كان موصوفاً بذلك الوصف الممدوح، ومن يضلل؛ أي: ومن وصفه الله بكونه ضالاً ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾.

والرابع: أن يكون المراد من يهده الله بالألطاف وزيادة الهدى فهو المهتدي ومن يضلل عن ذلك لما تقدم منه من سوء اختياره فأخرج لهذا السبب بتلك الألطاف من أن يؤثر فيه فهو من الخاسرين.

□ **قال الرازي:** واعلم أنا بينا أن الدلائل العقلية القاطعة قد دلت على أن الهداية والإضلال لا يكونان إلا من الله من وجوه:

الأول: أن الفعل يتوقف على حصول الداعي وحصول الداعي ليس إلا من الله فالفعل ليس إلا من الله.

الثاني: أن خلاف معلوم الله ممتنع الوقوع فمن علم الله منه الإيمان لم يقدر على الكفر وبالضد.

الثالث: أن كل أحد يقصد حصول الإيمان والمعرفة، فإذا حصل الكفر عقيبه علمنا أنه ليس منه بل من غيره.

ثم نقول: أما التأويل الأول فضعيف؛ لأنه حمل قوله: ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ﴾ على الهداية في الآخرة إلى الجنة وقوله: ﴿فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِى﴾ على الاهتداء إلى الحق في الدنيا وذلك يوجب ركاكة في النظم بل يجب أن تكون الهداية والاهتداء راجعين إلى شيء واحد حتى يكون الكلام حسن النظم.

وأما الثاني، فإنه التزام لإضمار زائد وهو خلاف اللفظ ولو جاز فتح باب أمثال هذه الإضمارات لانقلب النفي إثباتاً والإثبات نفياً ويخرج كلام الله ﷻ من أن يكون حجة، فإن لكل أحد أن يضمر في الآية ما يشاء وحينئذٍ يخرج الكل عن الإفادة.

وأما الثالث، فضعيف؛ لأن قول القائل: «فلان هدى فلاناً» لا يفيد في

اللغة البتة أنه وصفه بكونه مهتدياً، وقياس هذا على قوله: «فلان ضلل فلاناً وكفره» قياس في اللغة وأنه في نهاية الفساد.

والرابع أيضاً باطل؛ لأن كل ما في مقدور الله تعالى من الألطاف فقد فعله عند المعتزلة في حق جميع الكفار فحمل الآية على هذا التأويل بعيد والله أعلم[1].

ويتضح المثال حين نعلم أن المعتزلة قدرية في القضاء والقدر ويريدون إبطال قول أهل السنة في القدر وأن الله لم يخلق أفعال العباد، وينكرون خلق أفعال العباد ويرون أن أفعال العباد واقعة بخلقهم وإيجادهم استقلالاً، وأن العامل مستحق دخول الجنة على ربه بعمله فعندهم تمتنع قدرة الرب على عين مقدور العبد[2].

في ضوء معتقدهم هذا فسروا الآية السابقة بالأوجه الأربع التي ذكرها الرازي، ثم رد عليهم في الوجه الأول بقاعدة السياق هنا، وأن قولهم يوجب ركاكة في النظم.

ورد عليهم في الوجه الثاني بمضمون قاعدة: (القول بالاستقلال مقدم على القول بالإضمار)[3].

ورد عليهم في الوجه الثالث بمضمون قاعدة: (في تفسير القرآن بمقتضى اللغة يراعى المعنى الأغلب والأشهر والأفصح دون الشاذ أو القليل)[4].

---

(١) مفاتيح الغيب ١٥/٤٨، ٤٩.

(٢) شرح العقيدة الطحاوية ص٤٩٥ (مرجع سابق)؛ شرح قصيدة ابن القيم ١/١٤٤ (مرجع سابق)؛ التوحيد للماتريدي ص٩٢ (مرجع سابق)؛ شرح المقاصد في علم الكلام ٢/١٣٥، ١٣٦ (مرجع سابق)؛ الصفدية ١/١٥٢ (مرجع سابق).

(٣) رجح بمضمون هذه القاعدة الرازي في مفاتيح الغيب ٢١/١٤٨ حيث قال: ومن المعلوم أن حمل اللفظ على المجاز المتعارف المشهور أولى من حمله على ما يحتاج معه إلى الإضمار. وانظر: البحر المحيط لأبي حيان ١/١٥٩ (مرجع سابق).

(٤) انظر: مفاتيح الغيب ٧/٨١، جامع البيان ٤/٢٢٣ (مرجع سابق)؛ تاريخ الطبري ١/٣٨ (مرجع سابق)؛ تفسير البحر المحيط ٢/٢٨١ (مرجع سابق)؛ قواعد التفسير ١/٢١٣ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح ٢/٣٦٩ (مرجع سابق).

إن ترجيح الرازي هنا في ضوء قواعد الترجيح التي رجح بها ترجح ما ذهب إليه من بطلان تأويلات المعتزلة المبنية على معتقدهم في القدر وأن الإنسان يخلق فعل نفسه.

وكذلك في رده على المعتزلة في مسألة الرؤية من خلال مضمون قاعدة المبحث هنا في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّٗا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقٗاۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبۡحَٰنَكَ تُبۡتُ إِلَيۡكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ١٤٣﴾ [الأعراف: ١٤٣].

□ **قال الرازي:** قال أصحابنا: هذه الآية تدل على أنه سبحانه يجوز أن يُرى... ثم ذكر الرازي أقوال المعتزلة في الرؤية وذكر منها:

أن موسى عليه السلام سأل ربه من عنده معرفة باهرة باضطرار، وأهل هذا التأويل مختلفون فمنهم من يقول سأل ربه المعرفة الضرورية، ومنهم من يقول بل سأله إظهار الآيات الباهرة التي عندها تزول الخواطر والوساوس عن معرفته وإن كانت من فعله... ثم قال الرازي: فهذا مجموع أقوال المعتزلة في تأويل هذه الآية.. ثم ذكر أن هذا التأويل بعيد، وقال: ويدل عليه وجوه... أن على هذا التقدير يكون معنى الآية أرني أمراً أنظر إلى أمرك، ثم حذف المفعول والمضاف، إلا أن سياق الآية يدل على بطلان هذا وهو قوله: ﴿قَالَ لَن تَرَىٰنِي﴾ ﴿فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ﴾ ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ﴾ [الأعراف: ١٤٣] ولا يجوز أن يحمل جميع هذا على حذف المضاف[(١)].

وكذلك ما جاء في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ ٱلۡأَمۡرِ مِن شَيۡءٖۗ قُلۡ إِنَّ ٱلۡأَمۡرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِۗ﴾ [آل عمران: ١٥٤].

□ **قال الرازي:** احتج أصحابنا بهذه الآية على أن جميع المحدثات بقضاء الله وقدره وذلك لأن المنافقين قالوا: إن محمداً لو قبل منا رأينا ونصحنا لما وقع في هذه المحنة، فأجاب الله عنه بأن الأمر كله لله، وهذا

---

(١) مفاتيح الغيب ١٤/١٨٦، ١٨٧، ١٨٨.

الجواب إنما ينتظم لو كانت أفعال العباد بقضاء الله وقدره ومشيئته إذ لو كانت خارجة عن مشيئته لم يكن هذا الجواب دافعاً لشبهة المنافقين فثبت أن هذه الآية دالة على ما ذكرنا(١).

وقد أحسن الرازي استعمال ما ينتظم به السياق من الإضمار، حين وجه معنى الآية توجيهاً أولى من تكلفات وتعسفات النحويين لينتظم الكلام نظماً بيناً جلياً، وذلك في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِى قَالُوٓا۟ أَقْرَرْنَا قَالَ فَٱشْهَدُوا۟ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴿٨١﴾﴾ [آل عمران: ٨١].

◻ **قال الرازي:** وأما قوله تعالى: ﴿لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ﴾:

إنه تعالى ذكر النبيّين على سبيل المغايبة، ثم قال: ﴿ءَاتَيْتُكُم﴾ وهو مخاطبة إضمار، والتقدير وإذ أخذ الله ميثاق النبيّين فقال مخاطباً لهم: لما آتيتكم من كتاب وحكمة والإضمار باب واسع في القرآن.

ومن العلماء من التزم في هذه الآية إضماراً آخر وأراح نفسه عن تلك التكلفات التي حكيناها عن النحويين فقال تقدير الآية: وإذ أخذ الله ميثاق النبيّين لتبلغن الناس ما آتيتكم من كتاب وحكمة، قال: إلا أنه حذف (لتبلغن) لدلالة الكلام عليه؛ لأن لام القسم إنما يقع على الفعل، فلما دلت هذه اللام على هذا الفعل لا جرم حذفه اختصاراً، ثم قال تعالى بعده: ﴿ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ﴾ وهو محمد ﷺ: ﴿لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ﴾.

ثم قال الرازي: وعلى هذا التقدير يستقيم النظم ولا يحتاج إلى تكليف تلك التعسفات، وإذا كان لا بد من التزام الإضمار فهذا الإضمار الذي به ينتظم الكلام نظماً بيناً جلياً أولى من تلك التكلفات(٢).

ومن المجالات التي يستحضر فيها الرازي دلالة السياق لدفع ما يوهم

---

(١) مفاتيح الغيب ٩/٣٩، ٤٠.

(٢) مفاتيح الغيب ٨/١٠٤.

اختلال النظم ما جاء في آيات الأحكام عند قوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖۗ وَلَا يَحِلُّ لَكُمۡ أَن تَأۡخُذُواْ مِمَّآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ شَيۡـًٔا إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِۖ فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَا فِيمَا ٱفۡتَدَتۡ بِهِۦۗ تِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعۡتَدُوهَاۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٢٢٩﴾ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِۗ وَتِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ ﴿٢٣٠﴾﴾ [البقرة: ٢٢٩ ـ ٢٣٠].

□ **قال الرازي:** واعلم أن وقوع آية الخلع فيما بين هاتين الآيتين كالشيء الأجنبي ونظم الآية: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖۗ﴾، ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ﴾.

فإن قيل: فإذا كان النظم الصحيح هو هذا فما السبب في إيقاع آية الخلع فيما بين هاتين الآيتين؟

قلنا: السبب أن الرجعة والخلع لا يصحان إلا قبل الطلقة الثالثة، أما بعدها فلا يبقى شيء من ذلك، فلهذا السبب ذكر الله حكم الرجعة، ثم أتبعه بحكم الخلع، ثم ذكر بعد الكل حكم الطلقة الثالثة؛ لأنها كالخاتمة لجميع الأحكام المعتبرة في هذا الباب والله أعلم(١).

فبيان الرازي أن الرجعة والخلع لا يصحان إلا قبل الطلقة الثالثة، أفاد انتظام السباق واللحاق، وَدَفَعَ ما يوهم اختلال النظم لما بين الحكم الفقهي.

ومن ترجيح الرازي في المسائل الفقهية في ضوء قاعدة الترجيح هنا ما جاء في ترجيحه للترخص قبل الفدية في قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوۡ بِهِۦٓ أَذٗى مِّن رَّأۡسِهِۦ فَفِدۡيَةٞ مِّن صِيَامٍ أَوۡ صَدَقَةٍ أَوۡ نُسُكٖۚ﴾ [البقرة: ١٩٦].

□ **قال الرازي:** اختلفوا في أنه هل يقدم الفدية، ثم يترخص أو يؤخر الفدية عن الترخص؟ والذي يقتضيه الظاهر أنه يؤخر الفدية عن الترخص؛ لأن الإقدام على الترخص كالعلة في وجوب الفدية، فكان مقدماً عليه، وأيضاً فقد

---

(١) مفاتيح الغيب ٦/٨٩، ٩٠.

بينا أن تقدير الآية: فحلق فعليه فدية، ولا ينتظم الكلام إلا على هذا الحد فإذن يجب تأخير الفدية[1].

ولم أجد من المفسرين من نص على اتساق نظم الكلام واستدل به على أن الفدية بعد الحلق سوى الرازي، وهذا ترجيح من الرازي بمضمون قاعدة المبحث هنا حيث بني ترجيحه على مراعاة السباق واللحاق.

واتفق ترجيح الرازي مع ما رجحه الطبري وأبو حيان[2]، غير أن الطبري استدل بحديث كعب بن عجرة رضي الله عنه[3]، فقال: وهذا الخبر ينبئ عن أن الصحيح من القول أن الفدية إنما تجب على الحالق بعد الحلق وفساد قول من قال يفتدي، ثم يحلق؛ لأن كعباً يخبر أن النبي ﷺ أمره بالفدية بعد ما أمره بالحلق فحلق[4].

واختلف ترجيح الرازي عن ما ذهب إليه القرطبي فبعد أن ذكر قول الأوزاعي في المحرم يصيبه أذى في رأسه أنه يجزيه أن يكفر بالفدية قبل الحلق، قال القرطبي: قلت: فعلى هذا يكون المعنى فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك إن أراد أن يحلق[5].

ومما يبين أثر قاعدة المبحث عند الرازي في الدلالة على أرجح الأقوال عدم أخذه بأوجه التفسير الكثيرة الواردة في تفسير الآية، إلا ما يورده من معنى يتفق مع السباق واللحاق، وذلك في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ

---

(١) مفاتيح الغيب ٥/ ١٢٩.

(٢) تفسير البحر المحيط ٢/ ٨٤ (مرجع سابق).

(٣) كعب بن عجرة الأنصاري الحديبي وكان من فضلاء الصحابة توفي سنة ٥٢؛ شذرات الذهب ١/ ٥٨ (مرجع سابق)؛ والحديث أخرجه البخاري في صحيحه ٢/ ٦٤٤ (١٧١٩) بسنده عن عبد الرحمٰن بن أبي ليلى عن كعب بن عجرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ أنه قال: **«لعلك آذاك هوامك»** قال: نعم يا رسول الله، فقال رسول الله ﷺ: **«احلق رأسك وصم ثلاثة أيام أو أطعم ستة مساكين أو أنسك بشاة»**.

(٤) جامع البيان ٢/ ٢٣٠ (مرجع سابق).

(٥) الجامع لأحكام القرآن ٢/ ٣٨٣ (مرجع سابق).

مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذۡكَرَ فِيهَا ٱسۡمُهُۥ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَآۚ أُوْلَٰٓئِكَ مَا كَانَ لَهُمۡ أَن يَدۡخُلُوهَآ إِلَّا خَآئِفِينَۚ لَهُمۡ فِي ٱلدُّنۡيَا خِزۡيٞ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٞ ﴿١١٤﴾ [البقرة: ١١٤].

□ **قال الرازي:** أجمع المفسرون على أنه ليس المراد من هذه الآية مجرد بيان الشرط والجزاء؛ أعني: مجرد بيان أن من فعل كذا، فإن الله يفعل به كذا بل؛ المراد منه بيان أن منهم من منع عمارة المساجد وسعى في خرابها، ثم إن الله تعالى جازاهم بما ذكر في الآية.

إلا أنهم اختلفوا في أن الذين منعوا من عمارة المسجد وسعوا في خرابه من هم؟

وذكروا فيه أربعة أوجه: أولها.. وثانيها.. وثالثها.. ورابعها..

□ **قال الرازي:** وعندي فيه وجه خامس وهو أقرب إلى رعاية النظم: وهو أن يقال: أنه لما حولت القبلة إلى الكعبة شق ذلك على اليهود فكانوا يمنعون الناس عن الصلاة عند توجههم إلى الكعبة، ولعلهم سعوا أيضاً في تخريب الكعبة بأن حملوا بعض الكفار على تخريبها، وسعوا أيضاً في تخريب مسجد الرسول ﷺ، لئلا يصلوا فيه متوجهين إلى القبلة فعابهم الله بذلك وبين سوء طريقتهم فيه، وهذا التأويل أولى مما قبله؛ وذلك لأن الله تعالى لم يذكر في الآيات السابقة على هذه الآية إلا قبائح أفعال اليهود والنصارى، وذكر أيضاً بعدها قبائح أفعالهم فكيف يليق بهذه الآية الواحدة أن يكون المراد منها قبائح أفعال المشركين في صدهم الرسول عن المسجد الحرام[١].

واتفق ترجيح الرازي مع ما رجحه الطبري[٢]، واستدل الجميع بدلالة السباق واللحاق، ورجح ابن كثير[٣]، أنهم المشركون، وناقش من رجح غير المشركين ولم يجب على مسألة السياق التي استدل بها الطبري والرازي.

---

(١) مفاتيح الغيب ٩/٤، ١٠.

(٢) جامع البيان ١/٤٩٩ (مرجع سابق).

(٣) تفسير القرآن العظيم ١/١٥٧ (مرجع سابق).

إن ترجيح الرازي في ضوء قاعدة الترجيح هنا ترجح ما ذهب إليه من أن المراد بالذين منعوا مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعوا في خرابها هم اليهود لدلالة السباق واللحاق.

ومما يبين أثر قاعدة المبحث عند الرازي، عدم أخذه بأوجه التفسير الكثيرة الواردة في تفسير الآية، والتي تقتضي تفكيك النظم، وذلك في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَقِيلَ ٱدْعُواْ شُرَكَآءَكُمْ فَدَعَوْهُمْ فَلَمْ يَسْتَجِيبُواْ لَهُمْ وَرَأَوُاْ ٱلْعَذَابَ لَوْ أَنَّهُمْ كَانُواْ يَهْتَدُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [القصص: ٦٤].

□ **قال الرازي:** فأما قوله تعالى: ﴿لَوْ أَنَّهُمْ كَانُواْ يَهْتَدُونَ﴾ فكثير من المفسرين زعموا أن جواب (لو) محذوف، وذكروا فيه وجوهاً:

أحدها: يعني: المتبوع والتابع يرون العذاب ولو أنهم كانوا يهتدون في الدنيا ما أبصروه في الآخرة.

وثانيها: لو أنهم كانوا مهتدين في الدنيا لعلموا أن العذاب حق.

وثالثها: ودوا حين رأوا العذاب لو كانوا في الدنيا يهتدون.

ورابعها: لو كانوا يهتدون لوجه من وجوه الحيل لدفعوا به العذاب.

وخامسها: قد آن لهم أن يهتدوا لو أنهم كانوا يهتدون إذا رأوا العذاب.

□ **قال الرازي:** وعندي أن الجواب غير محذوف وفي تقريره وجوه:

أحدها: أن الله تعالى إذا خاطبهم بقوله: ﴿ٱدْعُواْ﴾ فهاهنا يشتد الخوف عليهم ويلحقهم شيء كالسدر والدوار ويصيرون بحيث لا يبصرون شيئاً فقال تعالى لَهُمْ: ﴿وَرَأَوُاْ ٱلْعَذَابَ لَوْ أَنَّهُمْ كَانُواْ يَهْتَدُونَ﴾ شيئاً، أما لما صاروا من شدة الخوف بحيث لا يبصرون شيئاً، لا جرم ما رأوا العذاب.

وثانيها: أنه تعالى لما ذكر عن الشركاء وهي الأصنام أنهم لا يجيبون الذين دعوهم قال في حقهم: ﴿وَرَأَوُاْ ٱلْعَذَابَ لَوْ أَنَّهُمْ كَانُواْ يَهْتَدُونَ﴾؛ أي: هذه الأصنام كانوا يشاهدون العذاب لو كانوا من الأحياء المهتدين، ولكنها ليست كذلك فلا جرم ما رأت العذاب..

وثالثها: أن يكون المراد من الرؤية رؤية القلب؛ أي: والكفار علموا حقيقة هذا العذاب في الدنيا لو كانوا يهتدون.

ثم قال الرازي: وهذه الوجوه عندي خير من الوجوه المبنية على أن جواب (لو) محذوف فإن ذلك يقتضي تفكيك النظم من الآية[1].

وتظهر الناحية النقدية عند الرازي حين يقارن بين السياق الوارد في القرآن، وبين غيره من السياقات مما لم يرد في سياق القرآن، عند قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٧٢﴾﴾ [البقرة: ٧٢].

□ **قال الرازي:** قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا﴾ فاعلم أن وقوع ذلك القتل لا بد وأن يكون متقدماً لأمره تعالى بالذبح، أما الإخبار عن وقوع ذلك القتل وعن أنه لا بد وأن يضرب القتيل ببعض تلك البقرة، فلا يجب أن يكون متقدماً على الإخبار عن قصة البقرة.

فقول من يقول: هذه القصة يجب أن تكون متقدمة في التلاوة على الأولى خطأ؛ لأن هذه القصة في نفسها يجب أن تكون متقدمة على الأولى في الوجود، فأما التقدم في الذكر فغير واجب؛ لأنه تارة يتقدم ذكر السبب على ذكر الحكم وأخرى على العكس من ذلك، فكأنه لما وقعت لهم تلك الواقعة أمرهم تعالى بذبح البقرة، فلما ذبحوها قال: وإذ قتلتم نفساً من قبل واختلفتم وتنازعتم فإني مظهر لكم القاتل الذي سترتموه بأن يضرب القتيل ببعض هذه البقرة المذبوحة وذلك مستقيم.

فإن قيل: هب أنه لا خلل في هذا النظم ولكن النظم الآخر كان مستحسناً فما الفائدة في ترجيح هذا النظم؟

قلنا: إنما قدمت قصة الأمر بذبح البقرة على ذكر القتيل؛ لأنه لو عمل على عكسه لكانت قصة واحدة ولو كانت قصة واحدة لذهب الغرض من بينية التفريع[2].

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٥/٨.

(٢) مفاتيح الغيب ٣/١١٣، ١١٤.

ومن رعاية الرازي للنظم الذي هو أساس قاعدة السياق هنا، ما جاء في دفعه لما يتوهم من عدم اتساق السياق، كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِى وَلْيُؤْمِنُوا بِى لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴿١٨٦﴾﴾ [البقرة: ١٨٦].

□ **قال الرازي:** أما قوله تعالى: ﴿فَلْيَسْتَجِيبُوا لِى وَلْيُؤْمِنُوا بِى﴾:

إجابة العبد لله إن كانت إجابة بالقلب واللسان فذاك هو الإيمان، وعلى هذا التقدير يكون قوله: ﴿فَلْيَسْتَجِيبُوا لِى وَلْيُؤْمِنُوا بِى﴾ تكراراً محضاً.

وإن كانت إجابة العبد لله عبارة عن الطاعات، كان الإيمان مقدماً على الطاعات وكان حق النظم أن يقول: فليؤمنوا بي وليستجيبوا لي فلم جاء على العكس منه؟

وجوابه: أن الاستجابة عبارة عن الانقياد والاستسلام، والإيمان عبارة عن صفة القلب، وهذا يدل على أن العبد لا يصل إلى نور الإيمان وقوته إلا بتقدم الطاعات والعبادات[1].

وكذلك ما جاء في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿الَّذِى أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِن فَضْلِهِ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ ﴿٣٥﴾﴾ [فاطر: ٣٥].

□ **قال الرازي:** اللغوب الإعياء، والنصب هو السبب للإعياء؛ فإن قال قائل: إذا بين أنه لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ علم أنه لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا لُغُوبٌ ولا ينفي المتكلم الحكيم السبب، ثم ينفي مسببه بحرف العطف فلا يقول القائل: لا أكلت ولا شبعت أو لا قمت ولا مشيت، والعكس كثير، فإنه يقال: لا شبعت ولا أكلت لما أن نفي الشبع لا يلزمه انتفاء الأكل.

وسياق ما تقرر أن يقال: لا يمسنا فيها إعياء ولا مشقة، فنقول ما قاله الله في غاية الجلالة وكلام الله أجل وبيانه أجمل، ووجه هو أنه تعالى بيَّن مخالفة الجنة لدار الدنيا فإن الدنيا أماكنها على قسمين: **أحدهما**: موضع نمسُّ فيه المشاق والمتاعب كالبراري والصحاري والطرقات والأراضي، **والآخر**: موضع

---

(١) مفاتيح الغيب ٥/ ٨٧.

يظهر فيه الإعياء كالبيوت والمنازل التي في الأسفار من الخانات، فإن من يكون في مباشرة شغل لا يظهر عليه الإعياء إلا بعدما يستريح فقال تعالى: ﴿لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ﴾؛ أي: ليست الجنة كالمواضع التي في الدنيا مظان المتاعب، بل هي أفضل من المواضع التي هي مواضع مرجع العي، فقال: ﴿وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ﴾؛ أي: لا نخرج منها إلى مواضع نتعب ونرجع إليها فيمسنا فيها الإعياء.

وقرئ: (لَغُوبٌ) بفتح اللام[1]، والترتيب على هذه القراءة ظاهر؛ كأنه قال: لا نتعب ولا يمسنا ما يصلح لذلك وهذا لأن القوي السوي إذا قال: ما تعبت اليوم لا يفهم من كلامه أنه ما عمل شيئاً لجواز أنه عمل عملاً لم يكن بالنسبة إليه متعباً لوقته، فإذا قال: ما مسني ما يصلح أن يكون متعباً يفهم أنه لم يعمل شيئاً؛ لأن نفس العمل قد يصلح أن يكون متعباً لضعيف أو متعباً بسبب كثرته، واللغوب هو ما يغلب منه، وقيل: النصب التعب الممرض، وعلى هذا فحسن الترتيب ظاهر كأنه قال: لا يمسنا مرض ولا دون ذلك وهو الذي يعيا منه مباشرة[2].

وكذلك من رعايته للنظم إجابته على وجه تقديم بعض الألفاظ على بعض، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِى سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴿٦٠﴾ ٱللَّهُ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ لِتَسْكُنُوا۟ فِيهِ وَٱلنَّهَارَ مُبْصِرًا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ﴿٦١﴾﴾ [غافر: ٦٠، ٦١].

□ **قال الرازي:** فإن قيل: كان الواجب بحسب رعاية النظم أن يقال: هو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه، والنهار لتبصروا فيه، أو فجعل لكم الليل ساكناً، ولكنه لم يقل كذلك، بل قال في الليل: لتسكنوا فيه وقال في النهار مبصراً، فما الفائدة فيه؟ وأيضاً فما الحكمة في تقديم ذكر الليل على ذكر النهار مع أن النهار أشرف من الليل؟

---

(١) قراءة شاذة، انظر: الكشاف ٣/ ٦٢٤ (مرجع سابق)؛ المحرر الوجيز ٤/ ٤٤٠ (مرجع سابق)؛ روح المعاني ٢٢/ ٢٠٠ (مرجع سابق).

(٢) مفاتيح الغيب ٢٦/ ٢٥، ٢٦.

قلنا: أما الجواب عن الأول فهو أن الليل والنوم في الحقيقة طبيعة عدمية فهو غير مقصود بالذات أما اليقظة فأمور وجودية وهي مقصودة بالذات... ودلالة صيغة الاسم على التمام والكمال أقوى من دلالة صيغة الفعل عليهما فهذا هو السبب في هذا الفرق والله أعلم.

وأما الجواب عن الثاني فهو أن الظلمة طبيعة عدمية والنور طبيعة وجودية والعدم في المحدثات مقدم على الوجود، ولهذا السبب قال في أول سورة الأنعام: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام: ١][(١)].

ويستدل الرازي بالسباق على معنى الآية كما جاء في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا۟ هُمْ يَغْفِرُونَ ﴿٣٧﴾ وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣٨﴾ وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَابَهُمُ ٱلْبَغْىُ هُمْ يَنتَصِرُونَ ﴿٣٩﴾﴾ [الشورى: ٣٧ ـ ٣٩].

□ **قال الرازي:** ـ ثم بيّن أن هذه الخيرية إنما تحصل لمن كان موصوفاً بصفات ـ ... **الصفة الخامسة**: قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَابَهُمُ ٱلْبَغْىُ هُمْ يَنتَصِرُونَ ﴿٣٩﴾﴾ والمعنى: أن يقتصروا في الانتصار على ما يجعله الله لهم ولا يتعدونه... فإن قيل: هذه الآية مشكلة لوجهين: **الأول**: أنه لما ذكر قبله: ﴿وَإِذَا مَا غَضِبُوا۟ هُمْ يَغْفِرُونَ﴾ فكيف يليق أن يذكر معه ما يجري مجرى الضد له وهو قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَابَهُمُ ٱلْبَغْىُ هُمْ يَنتَصِرُونَ ﴿٣٩﴾﴾؟

والجواب: أن العفو على قسمين: **أحدهما**: أن يكون العفو سبباً لتسكين الفتنة وجناية الجاني ورجوعه عن جنايته، **والثاني**: أن يصير العفو سبباً لمزيد جراءة الجاني ولقوة غيظه وغضبه، والآيات في العفو محمولة على القسم الأول، وهذه الآية محمولة على القسم الثاني وحينئذٍ يزول التناقض والله أعلم[(٢)].

ويستدل باللحاق على معنى الآية كما جاء في تفسيره لقول الله تعالى:

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٧/ ٧٢.

(٢) مفاتيح الغيب ٢٧/ ١٥٢.

﴿ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَـٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَـٰذَا بَـٰطِلًا سُبْحَـٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿١٩١﴾﴾ [آل عمران: ١٩١].

□ **قال الرازي:** واعلم أنه تعالى لما وصفهم بالذكر وثبت أن الذكر لا يكمل إلا مع الفكر لا جرم قال بعده: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[1].

ويؤكد الرازي على اتساق السياق وترابطه حين يبين تأكيد آخر ما في السورة لما جاء في أولها، كما جاء في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿١٨﴾﴾ [الحجرات: ١٨].

□ **قال الرازي:** إشارة إلى أنه لا يخفى عليه أسراركم وأعمال قلوبكم الخفية وقال: ﴿بَصِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ يبصر أعمال جوارحكم الظاهرة، وآخر السورة مع التئامه بما قبله فيه تقرير ما في أول السورة وهو قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ﴾ [الحجرات: ١]، فإنه لا يخفى عليه سر، فلا تتركوا خوفه في السر، ولا يخفى عليه علن، فلا تأمنوه في العلانية[2].

ويتبين صلة قاعدة السياق في بيان الراجح من الأقوال في التفسير عند الرازي حين يُحسِّن القول الذي يتسق السياق معه، وذلك عند قوله تعالى: ﴿فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْىِ ۖ﴾ [البقرة: ١٩٦].

□ **قال الرازي:** قال الشافعي ﵁: دم التمتع دم جبران الإساءة، فلا يجوز له أن يأكل منه، وقال أبو حنيفة ﵁: إنه دم نسك ويأكل منه.

حجة الشافعي من وجوه: .... أن للصوم فيه مدخلاً، ودم النسك لا يبدل بالصوم، وإذا عرفت صحة ما ذكرنا فنقول: إن الله تعالى ألزم المكلف إتمام الحج في قوله: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ ۚ﴾[البقرة: ١٩٦]، وقد دللنا على أن حج التمتع غير تام، فلهذا قال تعالى: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْىِ ۚ﴾ [البقرة: ١٩٦]، وذلك لأن تمتعكم يوقع نقصاً في حجتكم فأجبروه بالهدي لتكمل به حجتكم.

---

(١) مفاتيح الغيب ٩/ ١١.

(٢) مفاتيح الغيب ٢٨/ ١٢٤.

□ **قال الرازي:** فهذا معنى حسن مفهوم من سياق الآية، وهو لا يتقرر إلا على مذهب الشافعي رضي الله عنه[1].

ويظهر أثر القاعدة عند الرازي في بيان الحكم الفقهي المتعلق بقوله تعالى: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا۟ لِأَنفُسِكُمْ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢٢٣﴾﴾ [البقرة: ٢٢٣].

□ **قال الرازي:** أما قوله: ﴿وَقَدِّمُوا۟ لِأَنفُسِكُمْ﴾ فمعناه: افعلوا ما تستوجبون به الجنة والكرامة... فإن قيل: كيف تعلق هذا الكلام بما قبله؟

قلنا: قوله: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ﴾ جار مجرى التنبيه على سبب إباحة الوطء كأنه قيل: هؤلاء النسوان إنما حكم الشرع بإباحة وطئهن لكم لأجل أنهن حرث لكم؛ أي: بسبب أنه يتولد الولد منها، ثم قال بعده: ﴿فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾؛ أي: لما كان السبب في إباحة وطئها لكم حصول الحرث فأتوا حرثكم ولا تأتوا غير موضع الحرث فكان قوله: ﴿فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ﴾ دليلاً على الإذن في ذلك الموضع والمنع من غير ذلك الموضع، فلما اشتملت الآية على الإذن في أحد الموضعين والمنع عن الموضع الآخر لا جرم قال: ﴿وَقَدِّمُوا۟ لِأَنفُسِكُمْ﴾؛ أي: لا تكونوا في قيد قضاء الشهوة بل كونوا في قيد تقديم الطاعة، ثم إنه تعالى أكد ذلك بقوله: ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ﴾ ثم أكده ثالثاً بقوله: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُ﴾ وهذه التهديدات الثلاثة المتوالية، لا يليق ذكرها إلا إذا كانت مسبوقة بالنهي عن شيء لذيذ مشتهى، فثبت أن ما قبل هذه الآية دال على تحريم هذا العمل وما بعدها أيضاً دال على تحريمه فظهر أن المذهب الصحيح في تفسير هذه الآية ما ذهب إليه جمهور المجتهدين[2].

فالحكم الفقهي الذي يثبته الرازي من الآية تحريم إتيان النساء في أدبارهن، بدلالة السباق وهو قوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ

---

(١) مفاتيح الغيب ٥/١٣١، ١٣٢.

(٢) مفاتيح الغيب ٦/٦٣.

ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، واللحاق وهو قوله تعالى: ﴿وَقَدِّمُواْ لِأَنفُسِكُمۡۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُۗ﴾ [البقرة: ٢٢٣].

ومما يبين أثر قاعدة الترجيح في هذا المبحث عند الرازي في مسائل الاعتقاد، ما ذكر في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿قُلۡ أَيُّ شَيۡءٍ أَكۡبَرُ شَهَٰدَةٗۖ قُلِ ٱللَّهُۖ شَهِيدُۢ بَيۡنِي وَبَيۡنَكُمۡۚ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَۚ أَئِنَّكُمۡ لَتَشۡهَدُونَ أَنَّ مَعَ ٱللَّهِ ءَالِهَةً أُخۡرَىٰۚ قُل لَّآ أَشۡهَدُۚ قُلۡ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ وَإِنَّنِي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ ١٩﴾ [الأنعام: ١٩].

▫ **قال الرازي:** واحتج الجمهور على تسمية الله تعالى بالشيء بهذه الآية، وتقريره: أنه قال: أي الأشياء أكبر شهادة، ثم ذكر في الجواب عن هذا السؤال قوله: ﴿قُلِ ٱللَّهُ﴾، وهذا يوجب كونه تعالى شيئاً، كما أنه لو قال: أي الناس أصدق فلو قيل: جبريل كان هذا الجواب خطأ؛ لأن جبريل ليس من الناس فكذا هاهنا.

فإن قيل: قوله: ﴿قُلِ ٱللَّهُۖ شَهِيدُۢ بَيۡنِي وَبَيۡنَكُمۡۚ﴾ كلام تام مستقل بنفسه لا تعلق له بما قبله؛ لأن قوله: ﴿ٱللَّهُ﴾ مبتدأ، وقوله: ﴿شَهِيدُۢ بَيۡنِي وَبَيۡنَكُمۡۚ﴾ خبره وهو جملة تامة مستقلة بنفسها لا تعلق لها بما قبلها.

قلنا: **الجواب** في وجهين:

الاول: أن نقول قوله: ﴿قُلۡ أَيُّ شَيۡءٍ أَكۡبَرُ شَهَٰدَةٗۖ﴾ لا شك أنه سؤال ولا بدّ له من جواب إما مذكور وإما محذوف.

فإن قيل: الجواب محذوف فنقول هذا على خلاف الدليل، وأيضاً فبتقدير أن يكون الجواب محذوفاً إلا أن ذلك المحذوف لا بدّ وأن يكون أمراً يدل المذكور عليه ويكون لائقاً بذلك الموضع.

والجواب اللائق بقوله: ﴿أَيُّ شَيۡءٍ أَكۡبَرُ شَهَٰدَةٗۖ﴾ هو أن يقال: هو الله، ثم يقال بعده: ﴿ٱللَّهُۖ شَهِيدُۢ بَيۡنِي وَبَيۡنَكُمۡۚ﴾ وعلى هذا التقدير فيصح الاستدلال بهذه الآية أيضاً على أنه تعالى يسمى باسم الشيء فهذا تمام تقرير هذا الدليل[1].

---

(١) مفاتيح الغيب ١٤٦/١٢؛ قال شيخ الإسلام في تسمية الله تعالى بالشيء، في درء التعارض ٢٩٨/١ (مرجع سابق): فالفرق بين مقام المخاطبة ومقام الإخبار فرق ثابت =

ويظهر أثر القاعدة عند الرازي في الدلالة على أصح الأقوال حين يستدل بها ويرجح بمقتضاها بين اختيارات المفسرين ممن أكثر النقل منهم كالزمخشري في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَٱلْفَجْرِ ۝١ وَلَيَالٍ عَشْرٍ ۝٢ وَٱلشَّفْعِ وَٱلْوَتْرِ ۝٣ وَٱلَّيْلِ إِذَا يَسْرِ ۝٤ هَلْ فِى ذَٰلِكَ قَسَمٌ لِّذِى حِجْرٍ ۝٥﴾ إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِٱلْمِرْصَادِ ۝١٤﴾ [الفجر: ١ ـ ١٤].

□ **قال الرازي:** واعلم أن في جواب القسم وجهين:

الأول: أن جواب القسم هو قوله: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِٱلْمِرْصَادِ ۝١٤﴾ وما بين الموضعين معترض بينهما.

الثاني: قال صاحب «الكشاف»[(١)]: المقسم عليه محذوف وهو (لنعذبن) الكافرين، يدل عليه قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ﴾ إلى قوله: ﴿فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ ۝١٣﴾.

□ **قال الرازي:** وهذا أولى من الوجه الأول؛ لأنه لما لم يتعين المقسم عليه ذهب الوهم إلى كل مذهب فكان أدخل في التخويف، فلما جاء بعده بيان عذاب الكافرين دل على أن المقسم عليه أولاً هو ذلك[(٢)].

= بالشرع والعقل وبه يظهر الفرق بين ما يدعى الله به من الأسماء الحسنى وبين ما يخبر به عنه عز وجل مما هو حق ثابت لإثبات ما يستحقه سبحانه من صفات الكمال ونفي ما تنزه عنه عز وجل من العيوب والنقائص، فإنه الملك القدوس السلام سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً وقال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ ۚ﴾ [الأعراف: ١٨٠] مع قوله: ﴿قُلْ أَىُّ شَىْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً ۖ قُلِ ٱللَّهُ ۖ شَهِيدٌۢ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ ۚ﴾ [الأنعام: ١٩] ولا يقال في الدعاء يا شيء.

وقال البيهقي في شعب الإيمان، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١٠هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول ١/١٣٨: وقد سمى الله سبحانه وتعالى نفسه شيئاً قال الله عز وجل: ﴿قُلْ أَىُّ شَىْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً ۖ قُلِ ٱللَّهُ ۖ شَهِيدٌۢ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ ۚ﴾، وانظر: الرد على الجهمية للدارمي، دار النشر: دار ابن الأثير ـ الكويت، ١٤١٦هـ، الطبعة الثانية، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر ١/٩٨؛ التوحيد ١/٢٤١ (مرجع سابق)؛ اجتماع الجيوش الإسلامية ١/١٤٩ (مرجع سابق)؛ الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار ١/٢٤٦ (مرجع سابق).

(١) الكشاف ٤/٧٥٠ (مرجع سابق).

(٢) مفاتيح الغيب ٣١/١٥١، وانظر: مفاتيح الغيب ٩/١٤.

وكذلك في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ فِيكُمۡ رَسُولَ ٱللَّهِۚ لَوۡ يُطِيعُكُمۡ فِي كَثِيرٖ مِّنَ ٱلۡأَمۡرِ لَعَنِتُّمۡ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمۡ وَكَرَّهَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡكُفۡرَ وَٱلۡفُسُوقَ وَٱلۡعِصۡيَانَۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ ٧﴾ [الحجرات: ٧].

□ **قال الرازي:** ولنذكر في تفسير هذه الآية ما قيل، وما يجوز أن يقال، أما ما قيل: فلنختر أحسنه وهو ما اختاره الزمخشري[١]، فإنه بحث في تفسير هذه الآية بحثاً طويلاً فقال: قوله تعالى: ﴿لَوۡ يُطِيعُكُمۡ فِي كَثِيرٖ مِّنَ ٱلۡأَمۡرِ لَعَنِتُّمۡ﴾ ليس كلاماً مستأنفاً، لأدائه إلى تنافر النظم إذ لا تبقى مناسبة بين قوله: ﴿ٱعۡلَمُوٓاْ﴾ وبين قوله: ﴿لَوۡ يُطِيعُكُمۡ﴾، ثم وجه التعلق هو أن قوله: ﴿لَوۡ يُطِيعُكُمۡ﴾ في تقدير حال من الضمير المرفوع في قوله: ﴿فِيكُمۡ﴾ كان التقدير كائن فيكم، أو موجود فيكم على حال تريدون أن يطيعكم أو يفعل باستصوابكم ولا ينبغي أن يكون في تلك الحال؛ لأنه لو فعل ذلك لَعَنِتُّمْ أو لوقعتم في شدة[٢].

ومما يبين صلة قاعدة المبحث هنا عند الرازي في بيان الراجح من الأقوال، اكتفاءه بالترجيح في ضوء دلالتها، فلا يذكر دليلاً لأولى الأقوال عنده إلا دلالة السياق كما في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ كَانَ رِجَالٞ مِّنَ ٱلۡإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٖ مِّنَ ٱلۡجِنِّ فَزَادُوهُمۡ رَهَقٗا ٦﴾ [الجن: ٦].

□ **قال الرازي:** قوله: ﴿فَزَادُوهُمۡ رَهَقٗا﴾ قال المفسرون: معناه: زادوهم إثماً وجرأة وطغياناً وخطيئة وغياً وشراً كل هذا من ألفاظهم... والمعنى: أن رجالاً الإنس إنما استعاذوا بالجن خوفاً من أن يغشاهم الجن، ثم إنهم زادوا في ذلك الغشيان، فإنهم لما تعوذوا بهم ولم يتعوذوا بالله، استذلوهم واجترؤا عليهم فزادوهم ظلماً، وهذا معنى قول عطاء: خبطوهم وخنقوهم، وعلى هذا القول زادوا من فعل الجن.

وفي الآية قول آخر وهو: أن زادوا من فعل الإنس، وذلك لأن الإنس

---

(١) الكشاف ٤/ ٣٦٣ (مرجع سابق).
(٢) مفاتيح الغيب ٢٨/ ١٠٥.

لما استعاذوا بالجن، فالجن يزدادون بسبب ذلك التعوذ طغياناً، فيقولون: سدنا الجن والإنس.

والقول الأول هو اللائق بمساق الآية والموافق لنظمها[1].

وقد رد الرازي على من أساء إلى السياق ودخل إليه بمقرر سابق في معتقده، وذلك في تفسير قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٩٠﴾﴾ [النحل: ٩٠].

قال الكعبي: الآية تدل على أنه تعالى لا يخلق الجور والفحشاء، وذلك من وجوه الأول... الرابع: أنه تعالى لو صرح وقال: إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى؛ ولكنه تمنع منه ويصد عنه ولا يمكن العبد منه، ثم قال: ﴿وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ﴾ ولكنه يوجد كل هذه الثلاثة في العبد شاء أم أبى وأراده منه ومنعه من تركه ومن الاحتراز عنه، لحكم كل أحد عليه بالركاكة وفساد النظم والتركيب وذلك يدل على كونه سبحانه متعالياً عن فعل القبائح.

□ **قال الرازي:** واعلم أن هذا النوع من الاستدلال كثير وقد مر الجواب عنه، والمعتمد في دفع هذه المشاغبات التعويل على سؤال الداعي وسؤال العلم والله أعلم[2].

وقال الرازي في موضع آخر: طعن الملحد فيه فقال قوله: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ ٱلْمُتَّقِينَ إِلَى ٱلرَّحْمَـٰنِ وَفْدًا ﴿٨٥﴾﴾ [مريم: ٨٥]، هذا إنما يستقيم أن لو كان الحاشر غير الرحمٰن، أما إذا كان الحاشر هو الرحمٰن فهذا الكلام لا ينتظم. أجاب المسلمون بأن التقدير يوم نحشر المتقين إلى كرامة الرحمٰن أما قوله: ﴿وَنَسُوقُ ٱلْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْدًا ﴿٨٦﴾﴾ [مريم: ٨٦].

فقوله: ﴿نَسُوقُ﴾ يدل على أنهم يساقون إلى النار بإهانة واستخفاف،

---

(١) مفاتيح الغيب ٣٠/ ١٣٨.

(٢) مفاتيح الغيب ٢٠/ ٨٥.

كأنهم نَعَم عِطاش تساق إلى الماء، والوِرْد: اسم للعطاش؛ لأن من يرد الماء لا يرده إلا للعطش، وحقيقة الورود السير إلى الماء فسمي به الواردون[1].

يتلخص منهج الرازي في هذه القاعدة، أنه بين أثر السياق في معنى الآية، وظهر أثر السياق في تفسيره للآيات المتضمنة للألفاظ المشتركة ووضح الحكمة من ورود الألفاظ المشتركة، بترتيب متغاير، في سياقات مختلفة.

وقد أكثر من الاحتكام إلى السياق للخروج من الاختلافات في التفسير، وهذا يبين صلة هذه القاعدة عنده في بيان الراجح من الأقوال المختلفة في تفسير الآية.

ونص الرازي على هذه القاعدة في ترجيحه ورجح بمضمونها، وينظر الرازي إلى السباق واللحاق في السياق، فقد يتعلق المعنى بالسباق الذي قبله، وقد يتعلق باللحاق الذي بعده.

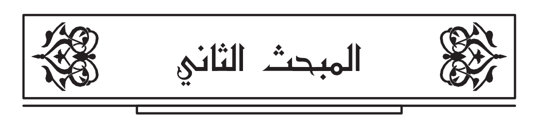
ويرى الرازي أن التفسير الذي يهمل السباق واللحاق وينتزع الآية الكريمة من نظمها، أنه تفسير مشتمل على الحيف العظيم على القرآن الكريم؛ لأنه يقتضي ورود آيات لا تعلق للبعض فيها بالبعض، وأنه يوجب أعظم أنواع الطعن فكيف يتم مع التزام مثل هذا الطعن ادعاء كونه كتاباً منتظماً فضلاً عن ادعاء كونه معجزاً.

فيرد الرازي في ضوء قاعدة الترجيح هنا التفسير المخالف للسباق واللحاق، وقد تتعاضد هذه القاعدة مع غيرها من القواعد، فنجد أن الرازي يرجح بمضمونها مع ما أيدتها من قواعد أخرى، وقد تتنازع دلالة قاعدة السياق هذه مع غيرها فيستحضر الرازي التنازع في المثال الواحد.

ويحمي الرازي دلالة السياق من أن يختل النظم فيه، وتظهر الناحية النقدية عنده حين يقارن بين السياق الوارد في القرآن، وبين غيره مما لم يرد في سياق القرآن، ويظهر أثر القاعدة عند الرازي في بيان الحكم الفقهي، وقد رد الرازي على من أساء إلى السياق ودخل إليه بمقرر سابق في معتقده.

---

(١) مفاتيح الغيب ٢١/٢١٦.



المبحث الثاني

قاعدة:

صرف اللفظ عن ظاهره لا يجوز المصير إليه إلا لدليل نقلي أو عقلي

التعريف بالقاعدة:

الظاهر في اللغة: ضد الباطن، وظَهَرَ الشيء: تبين[1]، فالظاهر: الواضح، والخفي: ضده[2].

فالظاهر هو ما انكشف واتضح معناه: للسامع من غير تأمل وتفكر؛ كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، وضده الخفي: وهو الذي لا يظهر المراد منه إلا بالطلب.

والظاهر، والمفسر، والنص، سواء من حيث اللغة[3].

وقيل هو: ما دل على معنى دلالة راجحة بحيث يظهر منه المراد للسامع بنفس الصيغة ويكون محتملاً للتأويل والتخصيص[4].

وقيل: الظاهر ما يحتمل أمرين أحدهما أظهر من الآخر، ويؤل الظاهر بالدليل ويسمى ظاهراً[5].

---

(١) مختار الصحاح، باب الطاء ص١٧١ (مرجع سابق).

(٢) الحدود الأنيقة ص٨٠ (مرجع سابق).

(٣) الكليات ص٥٩٤ (مرجع سابق).

(٤) التعاريف ص٤٨٩ (مرجع سابق)، باب الظاء فصل الألف، التعريفات، باب الظاء ص١٨٥ (مرجع سابق).

(٥) الأنجم الزاهرات ص١٧٢، المارديني الشافعي، دار النشر: مكتبة الرشد ـ الرياض، =

وظاهر اللفظ هو ما يسبق إلى الفهم منه[1].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: وأما سؤاله عن (إجراء القرآن على ظاهره) فإنه إذا آمن بما وصف الله به نفسه ووصفه به رسوله من غير تحريف ولا تكييف فقد اتبع سبيل المؤمنين.

ولفظ (الظاهر) في عرف المتأخرين قد صار فيه اشتراك، فإن أراد بإجرائه على الظاهر الذي هو من خصائص المخلوقين حتى يشبه الله بخلقه فهذا ضال، بل يجب القطع بأن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، فقد قال ابن عباس: ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء؛ يعني: أن موعود الله في الجنة من الذهب والحرير الخمر واللبن تخالف حقائقه، حقائق هذه الأمور الموجودة في الدنيا، فالله تعالى أبعد عن مشابهة مخلوقاته بما لا يدركه العباد، ليست حقيقته كحقيقة شيء منها، وأما إن أراد بإجرائه على الظاهر الذي هو الظاهر في عرف سلف الأمة لا يحرف الكلم عن مواضعه، ولا يلحد في أسماء الله تعالى، ولا يقرأ القرآن والحديث بما يخالف تفسير سلف الأمة وأهل السنة، بل يجري ذلك على ما اقتضته النصوص وتطابق عليه دلائل الكتاب والسنة، وأجمع عليه سلف الأمة فهذا مصيب في ذلك وهو الحق، وهذه جملة لا يسع هذا الموضع تفصيلها والله أعلم[2].

والمراد بالظاهر في هذه القاعدة: هو مدلول النص المفهوم بمقتضى الخط العربي[3].

وقد فصَّل الرازي القول بالظاهر في الآيات، فقال:

= الطبعة الثالثة، تحقيق: عبد الكريم علي محمد بن النملة.

(1) ذم التأويل ١/٤٥ لابن قدامة المقدسي أبو محمد، ، دار النشر: الدار السلفية ـ الكويت، ١٤٠٦هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر.

(2) الفتاوى ١٣/٣٧٩، ٣٨٠ (مرجع سابق).

(3) انظر: الموافقات ٣/٣٨٣، ٣٩١ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح ١/١٣٩ (مرجع سابق).

وأما المحقق المنصف فإنه يحمل الأمر في الآيات على أقسام ثلاثة:

أحدها: ما يتأكد ظاهرها بالدلائل العقلية فذاك هو المحكم حقاً.

وثانيها: الذي قامت الدلائل القاطعة على امتناع ظواهرها فذاك هو الذي يحكم فيه بأن مراد الله تعالى غير ظاهره.

وثالثها: الذي لا يوجد مثل هذه الدلائل على طرفي ثبوته وانتفائه فيكون من حقه التوقف فيه، ويكون ذلك متشابهاً بمعنى أن الأمر اشتبه فيه ولم يتميز أحد الجانبين عن الآخر، إلا أن الظن الراجح حاصل في إجرائها على ظواهرها، فهذا ما عندي في هذا الباب والله أعلم بمراده[1].

وصرف اللفظ عن ظاهره يحتاج إلى وجود دليل صارف[2]، يجب المصير إليه من النقل أو العقل، كما قال الطبري:

وإذا تنوزع في تأويل الكلام كان أولى معانيه به أغلبه على الظاهر إلا أن يكون من العقل أو الخبر دليل واضح على أنه معنى به غير ذلك[3].

وقد أشار الرازي إلى الدليلين اللذين يصرفان الظاهر وهما النقل أو العقل.

فقد ذكر من الصوارف عن الأخذ بالظاهر التعيين، فإن ثبت في خبر عن رسول الله ﷺ أو إجماع من أهل التأويل حكم بأنه هو المراد، وذلك حين أورد الأقوال في المراد بالشفع والوتر، وأوصلها إلى تسعة عشر قول قال:

اضطرب المفسرون في تفسير: الشفع والوتر، وأكثروا فيه، ونحن نرى ما هو الأقرب: . . . ـ ثم ذكر تسعة عشر قولاً ـ:

ثم قال: واعلم أن الذي يدل عليه الظاهر أن الشفع والوتر أمران

---

(١) مفاتيح الغيب ٧/ ١٥٢.

(٢) حاشية ابن عابدين ١/ ٥٢٨ (مرجع سابق)؛ غاية المرام ١/ ٣٧٢ (مرجع سابق)؛ أساس التقديس ١/ ١٣٧ الرازي، دار النشر: مؤسسة الكتب الثقافية ـ بيروت، ١٤١٥هـ، الطبعة الأولى، بداية المجتهد ٢/ ٧٥ (مرجع سابق)؛ التقرير والتحبير ١/ ٩٣ (مرجع سابق).

(٣) جامع البيان ٨/ ٩١ (مرجع سابق).

شريفان أقسم الله تعالى بهما، وكل هذه الوجوه التي ذكرناها محتمل والظاهر لا إشعار له بشيء من هذه الأشياء على التعيين، فإن ثبت في شيء منها خبر عن رسول الله ﷺ أو إجماع من أهل التأويل حكم بأنه هو المراد[1].

وبين الرازي أن مما يصرف القول بالظاهر ما جاء من دليل منفصل، وذلك في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿فَنَادَتْهُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَهُوَ قَآئِمٌ يُصَلِّى فِى ٱلْمِحْرَابِ أَنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَىٰ مُصَدِّقًۢا بِكَلِمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿٣٩﴾﴾ [آل عمران: ٣٩].

ظاهر اللفظ يدل على أن النداء كان من الملائكة، ولا شك أن هذا في التشريف أعظم، فإن دل دليل منفصل أن المنادي كان جبريل عليه السلام فقط صرنا إليه وحملنا هذا اللفظ على التأويل[2].

وقال في موضع آخر: فثبت بما ذكرناه أن صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح في المسائل القطعية لا يجوز إلا عند قيام الدليل القطعي العقلي على أن ما أشعر به ظاهر اللفظ محال، وقد علمنا في الجملة أن استعمال اللفظ في معناه المرجوح جائز عند تعذر حمله على ظاهره[3].

وقال أيضاً: فنقول ظاهر اللفظ يقتضي العموم إلا إذا قام مخصص عقلي أو شرعي[4].

وقال في موضع آخر: واعلم أن المصير في التأويل إنما يحسن إذا ثبت بالدليل امتناع العقل حمل هذا اللفظ على ظاهره، وأما لما ثبت بالدليل أنه لا حق إلا ما دل عليه ظاهر اللفظ كان المصير إلى التأويل في مثل هذا المقام عبثاً[5].

واعتمد هذه القاعدة كثير من العلماء، منهم:

---

(١) مفاتيح الغيب ٣١/ ١٤٨.
(٢) مفاتيح الغيب ٨/ ٣٠، ٣١.
(٣) مفاتيح الغيب ٧/ ١٤٧.
(٤) مفاتيح الغيب ٩/ ١٨٥.
(٥) مفاتيح الغيب ١٥/ ٥٢.

الشافعي، قال رحمه الله تعالى: كل كلام كان عاماً ظاهراً في سنة رسول الله فهو على ظهوره وعمومه، حتى يعلم حديث ثابت عن رسول الله بأبي هو وأمي يدل على أنه إنما أريد بالجملة العامة في الظاهر بعض الجملة دون بعض[(١)].

وقال الطبري: وتأويل القرآن على المفهوم الظاهر الخطاب دون الخفي الباطن منه، حتى تأتي دلالة من الوجه الذي يجب التسليم له بمعنى خلاف دليله الظاهر المتعارف في أهل اللسان الذين بلسانهم نزل القرآن أولى[(٢)].

ومنهم: القرطبي[(٣)]، وابن القيم[(٤)]، والبيضاوي[(٥)]، وابن العربي[(٦)]، وابن كثير[(٧)]، وأبو السعود[(٨)]، وأبو حيان[(٩)]، والألوسي[(١٠)]، والشوكاني[(١١)]، والشنقيطي[(١٢)]، وغيرهم[(١٣)].

وحكى الرازي الإجماع على بطلان صرف الدليل عن ظاهره بلا دليل، فقال: صرف اللفظ عن ظاهره بغير دليل باطل بإجماع المسلمين، ثم بيَّن

---

(١) الرسالة ص٣٤١ (مرجع سابق).
(٢) جامع البيان ١/ ٤٦٧ (مرجع سابق).
(٣) الجامع لأحكام القرآن ٣/ ١٩٨ (مرجع سابق).
(٤) التبيان في أقسام القرآن ص٤٩ (مرجع سابق).
(٥) أنوار التنزيل ٢/ ٣٣١ (مرجع سابق).
(٦) أحكام القرآن لابن العربي ١/ ٢٢٩ (مرجع سابق).
(٧) تفسير القرآن العظيم ١/ ٥١٥ (مرجع سابق).
(٨) إرشاد العقل السليم ٦/ ٢١ (مرجع سابق).
(٩) البحر المحيط لأبي حيان ٢/ ٥٤ (مرجع سابق).
(١٠) روح المعاني ١٢/ ٩ (مرجع سابق).
(١١) فتح القدير ١/ ٢١٦ (مرجع سابق).
(١٢) أضواء البيان ٥/ ٥١٦ (مرجع سابق).
(١٣) انظر: البرهان للزركشي ٢/ ١٦٧ (مرجع سابق)؛ الرياض النضرة ٢/ ١٩٤، تأليف: أحمد بن عبد الله بن محمد الطبري، دار النشر: دار الغرب الإسلامي ـ بيروت، الطبعة الأولى، تحقيق: عيسى عبد الله محمد مانع الحميري؛ سمط النجوم العوالي ٢/ ٣٨٠ (مرجع سابق).

الأمور المترتبة على ذلك فقال: ولأنا إن جوزنا ذلك انفتحت أبواب تأويلات الفلاسفة في أمر المعاد، فإنهم يقولون في قوله: ﴿جَنَّٰتٍ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ﴾ [البقرة: ٢٥]، ليس هناك لا أنهار ولا أشجار وإنما هو مثل للذة والسعادة ويقولون في قوله: ﴿ٱرۡكَعُواْ وَٱسۡجُدُواْ﴾ [الحج: ٧٧]، ليس هناك لا سجود ولا ركوع، وإنما هو مثل للتعظيم، ومعلوم أن ذلك يفضي إلى رفع الشرائع وفساد الدين(١).

وقال ابن أبي العز في صرف اللفظ عن ظاهره:

وبهذا تسلط المحرفون على النصوص وقالوا: نحن نتأول ما يخالف قولنا فسموا التحريف تأويلاً تزيينا له وزخرفة ليقبل وقد ذم الله الذين زخرفوا الباطل قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوّٗا شَيَٰطِينَ ٱلۡإِنسِ وَٱلۡجِنِّ يُوحِي بَعۡضُهُمۡ إِلَىٰ بَعۡضٖ زُخۡرُفَ ٱلۡقَوۡلِ غُرُورٗاۚ﴾ [الأنعام: ١١٢]، والعبرة للمعاني لا للألفاظ، فكم من باطل قد أقيم عليه دليل مزخرف عورض به دليل الحق(٢).

وقال الرازي في «أساس التقديس»: فثبت أن صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح لا يجوز، إلا عند قيام الدليل القاطع على أن ظاهره محال ممتنع، فإذا حصل هذا المعنى فعند ذلك يجب على المكلف أن يقطع بأن مراد الله تعالى من هذا اللفظ ليس ما أشعر به ظاهره(٣).

واشترط العلماء لصحة التفسير على خلاف الظاهر شروطاً:

أولاً: أن يكون موافقاً لوضع اللغة أو عرف الاستعمال أو عادة صاحب الشرع وكل تأويل خرج عن هذا فليس بصحيح.

الثاني: أن يقوم الدليل على أن المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذي حمل عليه إذا كان لا يستعمل كثيراً فيه(٤).

---

(١) مفاتيح الغيب ٣٠/ ٨٣.

(٢) شرح العقيدة الطحاوية ١/ ٢٣٢ (مرجع سابق).

(٣) أساس التقديس ص١٣٧ (مرجع سابق).

(٤) البحر المحيط في أصول الفقه ٣/ ٣٢ (مرجع سابق)، إرشاد الفحول ص٣٠٠، ٣٠١ (مرجع سابق).

وسمَّى بعض العلماء صرف اللفظ عن ظاهره بلا دليل: باللعب، كما قال الشنقيطي: التأويل المسمى باللعب عند علماء التفسير وهو صرف اللفظ عن ظاهره لا لقرينة صارفة ولا علاقة رابطة[1].

وقد عمل الرازي بهذه القاعدة في تفسيره ورجح بها ونص عليها كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَغُلَّۚ وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِۚ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿١٦١﴾﴾ [آل عمران: ١٦١].

□ **قال الرازي:** قال تعالى: ﴿وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِۚ﴾ وفيه وجهان:

الأول: وهو قول أكثر المفسرين إجراء هذه الآية على ظاهرها... قال المحققون: والفائدة فيه أنه إذا جاء يوم القيامة وعلى رقبته ذلك الغلول ازدادت فضيحته.

الوجه الثاني: أن يقال ليس المقصود منه ظاهره بل المقصود تشديد الوعيد على سبيل التمثيل والتصوير ونظيره قوله تعالى: ﴿إِن تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ فَتَكُن فِى صَخْرَةٍ أَوْ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ أَوْ فِى ٱلْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا ٱللَّهُۚ﴾ [لقمان: ١٦]، فإنه ليس المقصود نفس هذا الظاهر بل المقصود إثبات أن الله تعالى لا يعزب عن علمه وعن حفظه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء فكذا هاهنا المقصود تشديد الوعيد.. ثم القائلون بهذا القول ذكروا وجهين:

الأول: المراد أن الله تعالى يحفظ عليه هذا الغلول ويعزره عليه يوم القيامة ويجازيه؛ لأنه لا يخفى عليه خافية.

الثاني: المراد أنه يشتهر بذلك مثل اشتهار من يحمل ذلك الشيء.

□ **قال الرازي:** واعلم أن هذا التأويل يُحتمل، إلا أن الأصل المعتبر في علم القرآن أنه يجب إجراء اللفظ على الحقيقة، إلا إذا قام دليل يمنع منه وهاهنا لا مانع من هذا الظاهر فوجب إثباته[2].

---

(١) أضواء البيان ٨/ ٥٨٠. وانظر: ١/ ١٩١ (مرجع سابق).

(٢) مفاتيح الغيب ٩/ ٥٩.

واتفق ترجيح الرازي على أن المراد الظاهر من الآية وهو أن يأتي بما غل يوم القيامة، مع ما رجحه الطبري[1]، والزمخشري[2]، وابن عطية[3]، وأبي السعود[4]، والبيضاوي[5]، والثعالبي[6]، والسمرقندي[7]، والقرطبي[8]، والنسفي[9]، وأبي حيان[10]، وابن الجوزي[11]، والشوكاني[12]، والسعدي[13].

إن ترجيح الرازي في ضوء قاعدة المبحث هنا ترجح ما ذهب إليه ومن اتفق ترجيحه معه، ويؤيد ذلك الظاهر ما أخرجه البخاري في صحيحه[14] باب الغلول وقول الله تعالى: ﴿وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ﴾ بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قام فينا النبي ﷺ فذكر الغلول فعظمه وعظم أمره، قال: «**لا ألفين أحدكم يوم القيامة على رقبته شاة لها ثغاء على رقبته فرس لها حمحمة، يقول: يا رسول الله أغثني، فأقول: لا أملك لك من الله شيئاً، قد أبلغتك، وعلى رقبته بعير له رغاء يقول: يا رسول الله أغثني، فأقول: لا أملك لك شيئاً، قد أبلغتك، وعلى رقبته صامت فيقول: يا رسول الله أغثني، فأقول: لا أملك لك شيئاً قد أبلغتك، أو على رقبته رقاع تخفق، فيقول: يا رسول الله أغثني، فأقول: لا أملك لك شيئاً قد أبلغتك**».

(١) جامع البيان ٤/١٥٨ (مرجع سابق).
(٢) الكشاف ١/٤٦٢ (مرجع سابق).
(٣) المحرر الوجيز ١/٥٣٦ (مرجع سابق).
(٤) إرشاد العقل السليم ٢/١٠٦ (مرجع سابق).
(٥) أنوار التنزيل ٢/١١٠ (مرجع سابق).
(٦) الجواهر الحسان ١/٣٢٩ (مرجع سابق).
(٧) بحر العلوم ١/٢٨٦ (مرجع سابق).
(٨) الجامع لأحكام القرآن ٤/٢٥٦ (مرجع سابق).
(٩) تفسير النسفي ١/١٨٩ (مرجع سابق).
(١٠) تفسير البحر المحيط ٣/١٠٦ (مرجع سابق).
(١١) زاد المسير ١/٤٩٢ (مرجع سابق).
(١٢) فتح القدير ١/٣٩٤ (مرجع سابق).
(١٣) تيسير الكريم الرحمٰن ١/١٥٥ (مرجع سابق).
(١٤) صحيح البخاري ٣/١١١٨ (٢٩٠٨) (مرجع سابق).

ومن المواضع التي رجح الرازي فيها بين الأقوال المختلفة في التفسير، بدلالة قاعدة المبحث هنا، ما جاء في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَإِنِ ٱمْرَأَةٌ خَافَتْ مِنۢ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا﴾ [النساء: ١٢٨].

□ **قال الرازي:** قال بعضهم: خافت؛ أي: علمت، وقال آخرون: ظنت، وكل ذلك ترك للظاهر من غير حاجة بل المراد نفس الخوف[١].

ويَرُدُّ الرازي ما جاء من الأقوال في تفسير الآية على خلاف الظاهر كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿فَلَمَّا عَتَوْا۟ عَن مَّا نُهُوا۟ عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ﴿١٦٦﴾﴾ [الأعراف: ١٦٦].

□ **قال الرازي:** قال ابن عباس: أصبح القوم وهم قردة صاغرون فمكثوا كذلك ثلاثاً، فرآهم الناس، ثم هلكوا. ثم قال: ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما أن شباب القوم صاروا قردة والشيوخ خنازير، وهذا القول على خلاف الظاهر.. والله أعلم[٢].

ومن المواضع التي صرف الرازي فيها دلالة الآية عن ظاهرها لدليل يراه ما جاء في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم بِٱتِّخَاذِكُمُ ٱلْعِجْلَ فَتُوبُوٓا۟ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَٱقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٥٤﴾﴾ [البقرة: ٥٤].

□ **قال الرازي:** ما المراد بقوله: ﴿فَٱقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ﴾ أهو ما يقتضيه ظاهره من أن يقتل كل واحد نفسه أو المراد غير ذلك؟

الجواب: اختلف الناس فيه، فقال قوم من المفسرين: لا يجوز أن يكون المراد أمر كل واحد من التائبين بقتل نفسه.. واحتجوا عليه بوجهين:

الأول: وهو الذي عول عليه أهل التفسير أن المفسرين أجمعوا على أنهم ما قتلوا أنفسهم بأيديهم، ولو كانوا مأمورين بذلك لصاروا عصاة بترك ذلك.

---

(١) مفاتيح الغيب ١١/ ٥٢.

(٢) مفاتيح الغيب ١٥/ ٣٤.

الثاني: . . .ثم قال الرازي: الوجه الأول الذي عول عليه المفسرون أقوى، وعلى هذا يجب صرف الآية عن ظاهرها.

ثم فيه وجهان:

الأول: أن يقال أمر كل واحد من أولئك التائبين بأن يقتل بعضهم بعضاً فقوله: ﴿ٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ معناه: ليقتل بعضكم بعضاً. . . ثم قال المفسرون: أولئك التائبون برزوا صفين فضرب بعضهم بعضاً إلى الليل.

الوجه الثاني: أن الله تعالى أمر غير أولئك التائبين بقتل أولئك التائبين فيكون المراد من قوله: ﴿ٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾؛ أي: استسلموا للقتل.

وهذا الوجه الثاني أقرب؛ لأن في الوجه الأول تزداد المشقة؛ لأن الجماعة إذا اشتركت في الذنب كان بعضهم أشد عطفاً على البعض من غيرهم عليهم فإذا كلفوا بأن يقتل بعضهم بعضاً عظمت المشقة في ذلك[١].

فالرازي في المثال السابق يرى أن الظاهر من الآية محال وممتنع، ويرجح عدم قتل كل واحد نفسه، ويصرف بهذا الترجيح الآية عن ظاهرها من قتل كل واحد نفسه، وهذا الصارف عنده بدليل أن المفسرين أجمعوا على أنهم ما قتلوا أنفسهم بأيديهم، ولو كانوا مأمورين بذلك لصاروا عصاة بترك ذلك.

وممن اتفق ترجيحه مع ما ذهب إليه الرازي من المفسرين: الطبري[٢]، والكلبي[٣]، والبغوي[٤]، والسمرقندي[٥]، والسمعاني[٦]، والقرطبي[٧]، وابن

---

(١) مفاتيح الغيب ٣/ ٧٥.

(٢) جامع البيان ١/ ٢٨٥ (مرجع سابق).

(٣) التسهيل ١/ ٤٨ (مرجع سابق).

(٤) معالم التنزيل ١/ ٧٣ (مرجع سابق).

(٥) بحر العلوم ١/ ٨٠ (مرجع سابق).

(٦) تفسير السمعاني ١/ ٨٠ (مرجع سابق).

(٧) الجامع لأحكام القرآن ١/ ٣٩٦ (مرجع سابق).

الجوزي[١]، والثعلبي[٢]، والشوكاني[٣]، والشنقيطي[٤].

وممن اختلف ترجيحه عن ما ذهب إليه الرازي، فرجح قتل كل واحد نفسه، أخذاً بالظاهر: الزمخشري[٥]، وأبو حيان[٦].

إن ترجيح الرازي في ضوء قاعدة الترجيح في هذا المبحث، ترجح ما ذهب إليه ومن اتفق ترجيحه معه من المفسرين، حيث يصرف اللفظ عن ظاهره لدليل نقلي وهو إجماع المفسرين على أنهم ما قتلوا أنفسهم بأيديهم، ولو كانوا مأمورين بذلك لصاروا عصاة بترك ذلك.

وكذلك من المواضع التي صرف الرازي فيها دلالة الآية عن ظاهرها لدليل يراه ما جاء في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿فَقُلْنَا ٱضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا ۚ كَذَٰلِكَ يُحْىِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٧٣﴾﴾ [البقرة: ٧٣].

□ **قال الرازي:** أما قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾: القوم كانوا عقلاء قبل عرض هذه الآيات عليهم وإذا كان العقل حاصلاً امتنع أن يقال: إني عرضت عليك الآية الفلانية لكي تصير عاقلاً، فإذن لا يمكن إجراء الآية على ظاهرها، بل لا بد من التأويل وهو أن يكون المراد لعلكم تعملون على قضية عقولكم، وأن من قدر على إحياء نفس واحدة قدر على إحياء الأنفس كلها لعدم الاختصاص حتى لا ينكروا البعث[٧].

وقد يحصل الإجماع بعدم إرادة الظاهر، كما ذكر الرازي في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٦﴾﴾ [البقرة: ٦].

---

(١) زاد المسير ١/ ٨٢ (مرجع سابق).
(٢) الكشف والبيان ١/ ١٩٨ (مرجع سابق).
(٣) فتح القدير ١/ ٤٥ (مرجع سابق).
(٤) أضواء البيان ١/ ٣٩ (مرجع سابق).
(٥) الكشاف ١/ ١٦٨ (مرجع سابق).
(٦) تفسير البحر المحيط ١/ ٣٦٧ (مرجع سابق).
(٧) مفاتيح الغيب ٣/ ١١٦.

□ **قال الرازي:** قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ صيغة للجمع مع لام التعريف وهي للاستغراق بظاهره، ثم إنه لا نزاع في أنه ليس المراد منها هذا الظاهر؛ لأن كثيراً من الكفار أسلموا، فعلمنا أن الله تعالى قد يتكلم بالعام ويكون مراده الخاص، إما لأجل أن القرينة الدالة على أن المراد من ذلك العموم ذلك الخصوص كانت ظاهرة في زمن الرسول ﷺ فحسن ذلك لعدم التلبيس وظهور المقصود، ومثاله: ما إذا كان للإنسان في البلد جمع مخصوص من الأعداء فإذا قال: (إن الناس يؤذونني) فهم كل أحد أن مراده من الناس ذلك الجمع على التعيين، وإما لأجل أن التكلم بالعام لإرادة الخاص جائز وإن لم يكن البيان مقروناً به عند من يجوز تأخير بيان التخصيص عن وقت الخطاب، وإذا ثبت ذلك ظهر أنه لا يمكن التمسك بشيء من صيغ العموم على القطع بالاستغراق لاحتمال أن المراد منها هو الخاص وكانت القرينة الدالة على ذلك ظاهرة في زمن الرسول ﷺ فلا جرم حسن ذلك. والله أعلم[(١)].

ويصرف الرازي دلالة الظاهر لاستحالته كما جاء في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥].

□ **قال الرازي:** اعلم أن في الآية إشكالاً وهو أن قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ جملة مركبة من شرط وجزاء؛ فالشرط هو شهود الشهر والجزاء هو الأمر بالصوم، وما لم يوجد الشرط بتمامه لا يترتب عليه الجزاء، والشهر اسم للزمان المخصوص من أوله إلى آخره، فشهود الشهر إنما يحصل عند الجزاء الأخير من الشهر. وظاهر هذه الآية يقتضي أن عند شهود الجزء الأخير من الشهر يجب عليه صوم كل الشهر، وهذا محال؛ لأنه يفضي إلى إيقاع الفعل في الزمان المنقضي وهو ممتنع، فلهذا الدليل علمنا أنه لا يمكن إجراء هذه الآية على ظاهرها وأنه لا بد من صرفها إلى التأويل، وطريقه أن يحمل لفظ الشهر على جزء من أجزاء الشهر في جانب الشرط فيصير تقريره من شهد جزأ من أجزاء الشهر وقد تحقق الشرط فيترتب عليه الجزاء وهو

---

(١) مفاتيح الغيب ٣٦/٢، ٣٧.

الأمر بصوم كل الشهر وعلى هذا التأويل يستقيم معنى الآية وليس فيه إلا حمل لفظ الكل على الجزء وهو مجاز مشهور[1].

وينص الرازي على عدم ترك الظاهر إلا بالدليل، كما جاء في ترجيحه في ضوء قاعدة الترجيح في هذا المبحث عند تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣].

▫ **قال الرازي:** احتج الأصحاب بهذه الآية على أن فعل العبد مخلوق لله تعالى...

قالت المعتزلة: المراد من هذا الجعل، فعل الألطاف التي علم الله تعالى أنه متى فعلها لهذه الأمة اختاروا عندها الصواب في القول والعمل.

أجاب الأصحاب عنه من وجوه:

الأول: أن هذا ترك للظاهر، وذلك مما لا يصار إليه إلا عند قيام الدلائل على أنه لا يمكن حمل الآية على ظاهرها، لكنا قد بينا أن الدلائل العقلية الباهرة ليست إلا معنا..

الثاني: أنه تعالى قال قبل هذه الآية: ﴿يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: ١٤٢]، وقد بينا دلالة هذه الآية على قولنا: في أنه تعالى يخص البعض بالهداية دون البعض، فهذه الآية يجب أن تكون محمولة على ذلك لتكون كل واحدة منهما مؤكدة لمضمون الأخرى[2].

ومن المواضع التي نص الرازي فيها على الترجيح بهذه القاعدة ما جاء في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ وَسَعَىٰ فِى خَرَابِهَآ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَآ إِلَّا خَآئِفِينَ ۚ لَهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا خِزْىٌ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١١٤﴾﴾ [البقرة: ١١٤].

▫ **قال الرازي:** اختلف الفقهاء في دخول الكافر المسجد: فجوزه أبو

---

(١) مفاتيح الغيب ٥/٧٥، ٧٦.

(٢) مفاتيح الغيب ٤/٨٩، ٩٠.

حنيفة مطلقاً[1]، وأباه مالك مطلقاً[2]، وقال الشافعي رضي الله عنه: يمنع من دخول الحرم والمسجد الحرام[3].

احتج الشافعي بوجوه:

أولها: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا۟ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَٰذَا﴾ [التوبة: ٢٨]، قال الشافعي: قد يكون المراد من المسجد الحرام الحرم لقوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [الإسراء: ١]، وإنما أسرى به من بيت خديجة[4]، فالآية دالة إما على المسجد فقط أو على الحرم كله وعلى التقديرين، فالمقصود حاصل؛ لأن الخلاف حاصل فيهما جميعاً.

فإن قيل: المراد به الحج ولهذا قال: ﴿بَعْدَ عَامِهِمْ هَٰذَا﴾ لأن الحج إنما يفعل في السنة مرة واحدة. قلنا: هذا ضعيف لوجوه: **أحدها**: إنه ترك للظاهر من غير موجب[5].

ويرجح الرازي بمضمون هذه القاعدة كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِى بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴿٦٩﴾﴾ [الأنبياء: ٦٩].

□ **قال الرازي:** قال أبو مسلم الأصفهاني في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِى بَرْدًا﴾ المعنى: أنه سبحانه جعل النار برداً وسلاماً، لا أن هناك كلاماً

---

(١) بدائع الصنائع ١/ ٣٤ (مرجع سابق).
(٢) المدونة الكبرى ٦/ ١٠٧، تأليف: مالك بن أنس، دار النشر: دار صادر ـ بيروت.
(٣) المجموع للنووي ٢/ ١٩٨ (مرجع سابق).
(٤) الصحيح والله أعلم أنه أسري بالنبي صلى الله عليه وسلم من بيت أم هانئ رضي الله عنها. انظر: زاد المعاد ٣/ ٤٣٤ (مرجع سابق)؛ تيسير الكريم الرحمٰن ص٤٥٣ (مرجع سابق)؛ الكافي في فقه ابن حنبل ٤/ ٣٦٣ (مرجع سابق)؛ المبدع في شرح المقنع ٣/ ٤٢٢، تأليف: إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح الحنبلي أبو إسحاق، دار النشر: المكتب الإسلامي ـ بيروت، ١٤٠٠هـ؛ المغني ٩/ ٢٨٦ (مرجع سابق)؛ مطالب أولي النهى ٢/ ٦١٤ (مرجع سابق)؛ الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار ٢/ ٦٥١ (مرجع سابق).
(٥) مفاتيح الغيب ٤/ ١٦.

كقوله: ﴿أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾؛ أي: يكونه، وقد احتج عليه بأن النار جماد فلا يجوز خطابه. والأكثرون على أنه وجد ذلك القول، ثم هؤلاء لهم قولان:

أحدهما: أن القائل هو جبريل عليه السلام.

والثاني: وهو قول الأكثرين أن القائل هو الله تعالى.

□ **قال الرازي:** وهذا هو الأليق الأقرب بالظاهر، وقوله: النار جماد فلا يكون في خطابها فائدة، قلنا: لم لا يجوز أن يكون المقصود من ذلك الأمر مصلحة عائدة إلى الملائكة(١).

ثم إن قاعدة المبحث هنا قد تشير إلى تضعيف بعض الأقوال، كما ضعف الرازي بمضمونها في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلۡهُدَىٰ وَٱلۡعَذَابَ بِٱلۡمَغۡفِرَةِۚ فَمَآ أَصۡبَرَهُمۡ عَلَى ٱلنَّارِ ﴿١٧٥﴾﴾ [البقرة: ١٧٥].

□ **قال الرازي:** قوله: ﴿فَمَآ أَصۡبَرَهُمۡ عَلَى ٱلنَّارِ﴾ اعلم أن في هذه اللفظة قولان:

أحدهما: أن (مَا) في هذه الآية استفهام التوبيخ، معناه: ما الذي أصبرهم؟ وأي شيء صبرهم على النار حتى تركوا الحق واتبعوا الباطل...

الثاني: أنه بمعنى التعجب، وتقريره: أن الراضي بموجب الشيء لا بد وأن يكون راضياً بمعلوله ولازمه إذا علم ذلك اللزوم، فلما أقدموا على ما يوجب النار ويقتضي عذاب الله مع علمهم بذلك صاروا كالراضين بعذاب الله والصابرين عليه، فلهذا قال تعالى: ﴿فَمَآ أَصۡبَرَهُمۡ عَلَى ٱلنَّارِ﴾، وهو كما تقول لمن يتعرض لما يوجب غضب السلطان: ما أصبرك على التقيد والسجن، إذا عرفت هذا ظهر أنه يجب حمل قوله: ﴿فَمَآ أَصۡبَرَهُمۡ عَلَى ٱلنَّارِ﴾ على حالهم في الدنيا؛ لأن ذلك وصف لهم في حال التكليف وفي حال اشترائهم الضلالة بالهدى...

ثم قال الرازي: وهذا ضعيف لوجوه: **أحدها**: أن الله تعالى وصفهم بذلك في الحال فصرفه إلى أنهم سيصيرون كذلك خلاف الظاهر(٢).

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٢/ ١٦٣.

(٢) مفاتيح الغيب ٥/ ٢٥، ٢٦.

وتتعاضد قاعدة المبحث هنا مع قواعد أخرى يرجح الرازي بمضمونها في ترجيحه أحد الأقوال في تفسير الآية، كما في تفسير قول الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٧﴾﴾ [آل عمران: ٧].

□ **قال الرازي:** بيّن تعالى ما يكون زيادة في ذم طريقة هؤلاء الزائغين فقال: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ﴾، واختلف الناس في هذا الموضع: فمنهم من قال: تم الكلام هاهنا، ثم الواو في قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ واو الابتداء، وعلى هذا القول لا يعلم المتشابه إلا الله... وهو المختار عندنا.

والقول الثاني: أن الكلام إنما يتم عند قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ وعلى هذا القول يكون العلم بالمتشابهة حاصلاً عند الله تعالى وعند الراسخين في العلم.

والذي يدل على صحة القول الأول وجوه:...

الحجة الثانية: وهو أن ما قبل هذه الآية يدل على أن طلب تأويل المتشابه مذموم حيث قال ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ﴾ ولو كان طلب تأويل المتشابه جائزاً لما ذم الله تعالى ذلك... (ثم قال).

الحجة الرابعة: لو كان قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ معطوفاً على قوله: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ ۗ﴾ لصار قوله: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ ابتداء، وأنه بعيد عن ذوق الفصاحة بل كان الأولى أن يقال: وهم يقولون: آمناً به، أو يقال: ويقولون آمناً به.

فإن قيل في تصحيحه وجهان: **الأول**: أن قوله: ﴿يَقُولُونَ﴾ كلام مبتدأ والتقدير هؤلاء العالمون بالتأويل يقولون: آمنا به، **والثاني**: أن يكون ﴿يَقُولُونَ﴾ حالاً من الراسخين.

قلنا: أما الأول فمدفوع؛ لأن تفسير كلام الله تعالى بما لا يحتاج معه إلى الإضمار أولى من تفسيره بما يحتاج معه إلى الإضمار.

والثاني: أن ذا الحال هو الذي تقدم ذكره وهاهنا قد تقدم ذكر الله تعالى وذكر الراسخين في العلم فوجب أن يجعل قوله: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ حالاً من الراسخين لا من الله تعالى، فيكون ذلك تركاً للظاهر، فثبت أن ذلك المذهب لا يتم إلا بالعدول عن الظاهر، ومذهبنا لا يحتاج إليه فكان هذا القول أولى[1].

رجح الرازي في الموضع السابق أن الراسخين في العلم لا يعلمون تأويل المتشابه وترجيحه بمقتضى قاعدة المبحث هنا، حيث إن القول بأن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه، يلزم منه أن يكون قوله: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ ابتداء وأنه بعيد عن ذوق الفصاحة، فإن قالوا: ﴿يَقُولُونَ﴾ حالاً من الراسخين، كان ذلك تركاً للظاهر.

فكان هذا ترجيح بقاعدة المبحث هنا.

ويشهد لهذه القاعدة فيما رَجَّحَتْه في هذا المثال قاعدة: (القول بالاستقلال مقدم على القول بالإضمار)[2]. حيث إن القول بأن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه، يلزم منه أن يكون قوله: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ ابتداء وأنه بعيد عن ذوق الفصاحة، فإن قيل في تصحيحه أن قوله: ﴿يَقُولُونَ﴾ كلام مبتدأ، والتقدير هؤلاء العالمون بالتأويل يقولون: آمنا به، فمدفوع؛ لأن تفسير كلام الله تعالى بما لا يحتاج معه إلى الإضمار أولى من تفسيره بما يحتاج معه إلى الإضمار.

ويعضد قاعدة المبحث فيما رجحته قاعدة: (القول المبني على مراعاة السباق واللحاق أولى من غيره ما لم توجد حجة يجب إعمالها)[3]، وذلك أن قاعدة السياق تضعف القول بأن الراسخين في العلم يعلمون المتشابه، حيث إن ما قبل هذه الآية يدل على أن طلب تأويل المتشابه مذموم، حيث قال:

---

(١) مفاتيح الغيب ١٥٢/٧.

(٢) انظر: البحر المحيط لأبي حيان ١٥٩/١ (مرجع سابق)؛ البرهان للزركشي ١١/٣ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح للحربي ٤٢١/٢ (مرجع سابق).

(٣) تقدم بيان هذه القاعدة في المبحث الأول من الفصل الثالث من الباب الثاني.

﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾ ولو كان طلب تأويل المتشابه جائزاً لما ذم الله تعالى ذلك.

وممن اتفق ترجيحه مع ما ذهب إليه الرازي من القول بأن الواو في ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ﴾ مستأنفة وأنها واو الابتداء:

الطبري[1]، والكلبي[2]، والشنقيطي[3].

ومن اختلف ترجيحه عن ما ذهب إليه الرازي: الزمخشري[4].

والذي عليه الجمهور أنه مقطوع مما قبله وأن الكلام تم عند قوله: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾[5].

فتبين مما سبق تعاضد عدة قواعد في الدلالة على أصح الأقوال، قاعدة الظاهر، وقاعدة الإضمار، وقاعدة السياق، واستحضار الرازي لهذه القواعد مجتمعة في مثال واحد، واستدلاله بها، يبين لنا صلة هذه القواعد عنده في بيان الراجح من الأقوال المختلفة في تفسير الآية.

إن ترجيح الرازي في ضوء قواعد الترجيح التي استدل بها ترجح ما ذهب إليه من أنه لا يعلم تأويل المتشابه إلا الله تعالى.

وتتعاضد قاعدة المبحث في ترجيح الرازي مع قاعدة: (كل تفسير ليس مأخوذاً من دلالة ألفاظ الآية وسياقها فهو رد على قائله)[6]، وقاعدة: (القول المبني على مراعاة السباق واللحاق أولى من غيره ما لم توجد حجة يجب إعمالها)[7] في الدلالة على أصح الأقوال كما في تفسيره لقول الله تعالى:

---

(١) جامع البيان ٣/ ١٨٤ (مرجع سابق).

(٢) التسهيل ١/ ١٠٠ (مرجع سابق).

(٣) أضواء البيان ١/ ١٩٢ (مرجع سابق).

(٤) الكشاف ١/ ٣٦٦ (مرجع سابق).

(٥) انظر: الجامع لأحكام القرآن ٤/ ١٦ (مرجع سابق)؛ تفسير النسفي ١/ ١٤٢ (مرجع سابق)؛ فتح القدير ١/ ٣١٥ (مرجع سابق).

(٦) انظر في تقرير هذه القاعدة: ١٣/ ٣٥٦؛ الإتقان في علوم القرآن ٢/ ٤٧١ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح ٢/ ٣٤٩ (مرجع سابق).

(٧) تقدم بيان هذه القاعدة في المبحث الأول من الفصل الثالث من الباب الثاني.

﴿قَالُواْ يَٰشُعَيۡبُ مَا نَفۡقَهُ كَثِيرٗا مِّمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَىٰكَ فِينَا ضَعِيفٗاۖ وَلَوۡلَا رَهۡطُكَ لَرَجَمۡنَٰكَۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيۡنَا بِعَزِيزٖ ﴿٩١﴾﴾ [هود: ٩١].

□ **قال الرازي:** في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا لَنَرَىٰكَ فِينَا ضَعِيفٗاۖ﴾ وفيه وجهان:

الأول: أنه الضعيف الذي يتعذر عليه منع القوم عن نفسه.

والثاني: أن الضعيف هو الأعمى بلغة حمير.

ثم قال: واعلم أن هذا القول ضعيف لوجوه:

الأول: أنه ترك للظاهر من غير دليل.

والثاني: أن قوله: ﴿فِينَا﴾ يبطل هذا الوجه ألا ترى أنه لو قال: إنا لنراك أعمى فينا كان فاسداً؛ لأن الأعمى أعمى فيهم وفي غيرهم.

الثالث: أنهم قالوا بعد ذلك: ﴿وَلَوۡلَا رَهۡطُكَ لَرَجَمۡنَٰكَۖ﴾ فنفوا عنه القوة التي أثبتوها في رهطه، ولما كان المراد بالقوة التي أثبتوها للرهط هي النصرة وجب أن تكون القوة التي نفوها عنه هي النصرة، والذين حملوا اللفظ على ضعف البصر لعلهم إنما حملوه عليه؛ لأن سبب للضعف[(١)].

فكان تضعيف الرازي لعدة وجوه، بمضمون قاعدة المبحث ضعف بالوجه الأول وضعف بالوجه الثاني بمضمون قاعدة: (كل تفسير ليس مأخوذاً من دلالة ألفاظ الآية وسياقها فهو رد على قائله)[(٢)]، وضعف بالوجه الثالث بمضمون قاعدة السياق.

ومن تعاضد قاعدة المبحث هنا مع قاعدة دلالة السياق في الدلالة على أصح الأقوال، ما جاء في تفسير الرازي لقول الله تعالى: ﴿وَإِذۡ قُلۡتُمۡ يَٰمُوسَىٰ لَن نَّصۡبِرَ عَلَىٰ طَعَامٖ وَٰحِدٖ فَٱدۡعُ لَنَا رَبَّكَ يُخۡرِجۡ لَنَا مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلۡأَرۡضُ مِنۢ بَقۡلِهَا وَقِثَّآئِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَاۖ قَالَ أَتَسۡتَبۡدِلُونَ ٱلَّذِي هُوَ أَدۡنَىٰ بِٱلَّذِي هُوَ خَيۡرٌۚ ٱهۡبِطُواْ مِصۡرٗا فَإِنَّ لَكُم مَّا سَأَلۡتُمۡۗ وَضُرِبَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلذِّلَّةُ وَٱلۡمَسۡكَنَةُ وَبَآءُو بِغَضَبٖ مِّنَ ٱللَّهِۗ

---

(١) مفاتيح الغيب ١٨/ ٤٠.

(٢) انظر في تقرير هذه القاعدة: ١٣/٣٥٦؛ الإتقان في علوم القرآن ٢/ ٤٧١ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح ٢/ ٣٤٩ (مرجع سابق).

﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا۟ يَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَيَقْتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ ۗ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا۟ وَّكَانُوا۟ يَعْتَدُونَ ﴿٦١﴾﴾ [البقرة: ٦١].

□ **قال الرازي:** ثم اعلم أن أكثر الظاهريين[(١)] من المفسرين زعموا أن ذلك السؤال كان معصية.

وعندنا أنه ليس الأمر كذلك، والدليل عليه أن قوله تعالى: ﴿كُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟﴾ من قبل هذه الآية عند إنزال المن والسلوى ليس بإيجاب بل هو إباحة، وإذا كان كذلك لم يكن قولهم: ﴿لَن نَّصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَٰحِدٍ فَٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ﴾ معصية؛ لأن من أبيح له ضرب من الطعام يحسن منه أن يسأل غير ذلك، إما بنفسه أو على لسان الرسول، فلما كان عندهم أنهم إذا سألوا موسى أن يسأل ذلك من ربه كان الدعاء أقرب إلى الإجابة جاز لهم ذلك ولم يكن فيه معصية.

فثبت أن هذا القدر لا يجوز أن يكون معصية، ومما يؤكد ذلك: أن قوله تعالى: ﴿ٱهْبِطُوا۟ مِصْرًا فَإِنَّ لَكُم مَّا سَأَلْتُمْ ۗ﴾ كالإجابة لما طلبوا ولو كانوا عاصين في ذلك السؤال لكانت الإجابة إليه معصية وهي غير جائزة على الأنبياء، لا يقال: إنهم لما أبوا شيئاً اختاره الله لهم أعطاهم عاجل ما سألوه كما قال: ﴿وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلدُّنْيَا نُؤْتِهِۦ مِنْهَا﴾ [الشورى: ٢٠]؛ لأنا نقول هذا خلاف الظاهر[(٢)].

ويعضد قاعدة الترجيح هذه قاعدة أخرى عند الرازي وهي قاعدة: (إذا ثبت الحديث وكان في معنى أحد الأقوال فهو مرجح له على ما خالفه)[(٣)]. كما

---

(١) هذه اللفظة يذكرها الرازي في مقابلة أهل التحقيق، فقد قال في ٢٣/ ٤٤: بعد ذكره لمسألة: رواية عامة المفسرين الظاهريين، أما أهل التحقيق فقد قالوا: هذه الرواية باطلة موضوعة، واحتجوا عليه بالقرآن والسنة والمعقول، وتارة ينسب الظاهريين لأهل السنة والجماعة، فيقول: ١٩/ ٧٦: وأما الظاهريون من أهل السنة والجماعة فقد زعموا... وقد ذكر هذه العبارة في المواضع التالية: ٢٥/ ٧٨، ٢٧/ ٥٧، ٢٩/ ١٨٧، ٣٠/ ١٥٧.

(٢) مفاتيح الغيب ٣/ ٩١، ٩٢.

(٣) انظر: جامع البيان ٤/ ٢٨٦ (مرجع سابق)؛ المحرر الوجيز ١/ ٣٦٥ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح ١/ ٢٠٦ (مرجع سابق).

جاء في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾ فَرِحِينَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِٱلَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا۟ بِهِم مِّنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١٧٠﴾﴾ [آل عمران: ١٦٩، ١٧٠].

□ **قال الرازي:** اعلم أن ظاهر الآية يدل على كون هؤلاء المقتولين أحياء، فإما أن يكون المراد منه حقيقة أو مجازاً، فإن كان المراد منه هو الحقيقة فإما أن يكون المراد أنهم سيصيرون في الآخرة أحياء أو المراد أنهم أحياء في الحال...

الاحتمال الأول: أن تفسير الآية بأنهم سيصيرون في الآخرة أحياء قد ذهب إليه جماعة من متكلمي المعتزلة...

□ **قال الرازي:** واعلم أن هذا القول عندنا باطل ويدل عليه وجوه:

الحجة الأولى: إن قوله: ﴿بَلْ أَحْيَآءٌ﴾ ظاهره يدل على كونهم أحياء عند نزول الآية فحمله على أنهم سيصيرون أحياء بعد ذلك عدول عن الظاهر...

الحجة الخامسة: ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال في صفة الشهداء: «**إن أرواحهم في أجواف طير خضر وإنها ترد أنهار الجنة وتأكل من ثمارها، وتسرح حيث شاءت وتأوي إلى قناديل من ذهب تحت العرش، فلما رأوا طيب مسكنهم ومطعمهم ومشربهم، قالوا: يا ليت قومنا يعلمون ما نحن فيه من النعيم وما صنع الله تعالى بنا كي يرغبوا في الجهاد، فقال الله تعالى: أنا مخبر عنكم ومبلغ إخوانكم ففرحوا بذلك واستبشروا فأنزل الله تعالى هذه الآية**[1]»...

---

(١) أخرجه عبد بن حميد في مسنده، دار النشر: مكتبة السنة ـ القاهرة، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، الطبعة الأولى، تحقيق: صبحي البدري السامرائي، محمود محمد خليل الصعيدي ١/ ٢٢٧ (٦٧٩)؛ وأبو يعلى، دار النشر: دار المأمون للتراث ـ دمشق، ١٤٠٤هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: حسين سليم أسد ٤/ ٢١٩ (٢٣٣١)؛ والإمام أحمد في المسند ١/ ٢٦٥ (٢٣٨٨) (مرجع سابق) بسنده عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «**لما أصيب إخوانكم بأُحد جعل الله عز وجل أرواحهم في أجواف طير خضر ترد أنهار الجنة تأكل من ثمارها، وتأوي إلى قناديل من ذهب في ظل العرش،** =

وعن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: **«ألا أبشرك أن أباك حيث أصيب بأُحد أحياه الله، ثم قال: ما تريد يا عبد الله بن عمرو أن أفعل بك؟ فقال: يا رب أحب أن تردني إلى الدنيا فأقتل فيها مرة أخرى»**(١).

والروايات في هذا الباب كأنها بلغت حد التواتر فكيف يمكن إنكارها(٢).

ومن القواعد التي يعضد الرازي فيها ترجيحه مع قاعدة المبحث هنا، قاعدة توحيد مرجع الضمائر، وهي: (توحيد مرجع الضمائر في السياق الواحد أولى من تفريقها)(٣)، وذلك في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ﴿٧٧﴾﴾ [التوبة: ٧٧].

= **فلما وجدوا طيب مشربهم ومأكلهم وحسن منقلبهم، قالوا: يا ليت إخواننا يعلمون بما صنع الله لنا لئلا يزهدوا في الجهاد ولا ينكلوا عن الحرب، فقال الله ﷻ: أنا أبلغهم عنكم فأنزل الله ﷻ هؤلاء الآيات على رسوله:** ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ﴾.

(١) قال الشيخ الألباني: (صحيح). انظر: حديث رقم ٧٩٠٥ في صحيح الجامع (مرجع سابق): **«يا جابر! ألا أبشرك بما لقي الله به أباك! ما كلم الله أحداً قط إلا من وراء حجاب وكلم أباك كفاحاً فقال: يا عبدي ثمَن علي أعطك قال: يا رب تحييني فأقتل فيك ثانية، فقال الرب تبارك وتعالى: إنه سبق مني أنهم إليها لا يرجعون قال: يا رب فأبلغ من ورائي)**.

وأخرجه أبو نعيم الأصبهاني في تاريخ أصبهان، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١٠هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: سيد كسروي حسن ٢/١٦٣ بسنده عن عبد الله بن محمد بن عقيل، سمعت جابر بن عبد الله يقول: قال رسول الله ﷺ: «**ألا أبشرك يا جابر**» قلت: بلى يا رسول الله! قال: «**إن أباك لما أصيب بأُحد أحياه الله فقال: ما تحب يا عبد الله أن أفعل بك؟ قال: أي رب أن تردني إلى الدنيا فأقتل فيك مرة أخرى**».

(٢) مفاتيح الغيب ٩/٧٢، ٧٣.

(٣) تقدمت هذه القاعدة في المبحث الرابع من الفصل الأول الباب الثاني. وانظر: البرهان ٤/٣٥ (مرجع سابق)؛ المحرر الوجيز ٥/٨ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح ٢/٦١٣ (مرجع سابق).

◻ **قال الرازي:** قوله: ﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا﴾ فعل، ولا بد من إسناده إلى شيء تقدم ذكره، والذي تقدم ذكره هو: الله جل ذكره، والمعاهدة، والتصدق، والصلاح، والبخل، والتولي، والإعراض.

ولا يجوز إسناد أعقاب النفاق إلى المعاهدة أو التصدق أو الصلاح؛ لأن هذه الثلاثة أعمال الخير فلا يجوز جعلها مؤثره في حصوله النفاق، ولا يجوز إسناد هذا الإعقاب إلى البخل والتولي والإعراض؛ لأن حاصل هذه الثلاثة كونه تاركاً لأداء الواجب وذلك لا يمكن جعله مؤثراً في حصول النفاق في القلب؛ لأن ذلك النفاق عبارة عن الكفر وهو جهل.. فثبت بهذه الوجوه أنه لا يجوز إسناد هذا الإعقاب إلى شيء من الأشياء التي تقدم ذكرها إلا إلى الله سبحانه، فوجب إسناده إليه فصار المعنى: أنه تعالى هو الذي يعقب النفاق في قلوبهم وذلك يدل على أن خالق الكفر في القلوب هو الله تعالى، وهذا هو الذي قال الزجاج: إن معناه: أنهم لما ضلوا في الماضي فهو تعالى أضلهم عن الدين في المستقبل.

والذي يؤكد القول بأن قوله: ﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا﴾ مسند إلى الله جل ذكره أنه قال: ﴿إِلَىٰ يَوْمِ يَلْقَوْنَهُۥ﴾، والضمير في قوله تعالى: ﴿يَلْقَوْنَهُۥ﴾ عائد إلى الله تعالى، فكان الأولى أن يكون قوله: ﴿فَأَعْقَبَهُمْ﴾ مسنداً إلى الله تعالى.

قال القاضي[1] المراد من قوله: ﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِى قُلُوبِهِمْ﴾؛ أي: فأعقبهم العقوبة على النفاق وتلك العقوبة هي حدوث الغم في قلوبهم وضيق الصدر وما ينالهم من الذل والذم، ويدوم ذلك بهم إلى الآخرة.

قلنا: هذا بعيد لأنه عدول عن الظاهر من غير حجة ولا شبهة، فإن ذكر أن الدلائل العقلية دلت على أن الله تعالى لا يخلق الكفر قابلنا دلائلهم بدلائل عقلية لو وضعت على الجبال الراسيات لاندكت[2].

---

(١) ذكر الرازي عبارة (القاضي) في مواضع كثيرة جداً، تجاوزت ٥٠٠ موضع، تارة يريد عبد الجبار، وتارة يريد أبي بكر الباقلاني.

(٢) مفاتيح الغيب ١٦/ ١١٣.

فوحَّد الرازي مرجع الضمائر في ﴿فَأَعۡقَبَهُمۡ﴾ وكذلك في: ﴿إِلَىٰ يَوۡمِ يَلۡقَوۡنَهُۥ﴾ بأنه يعود إلى الله تعالى، مما يدل وفق استدلاله على أن أفعال العباد من خلق الله تعالى ورَدَّ غير هذا المعنى وضعفه لعدوله عن الظاهر، فترجيح الرازي هنا في ضوء قواعد الترجيح عند المفسرين ترجح ما ذهب إليه من القول بأن الله تعالى خالق أفعال العباد.

وكذلك من تعاضد دلالة القاعدة هنا مع قاعدة توحيد مرجع الضمائر ما جاء في تفسير الرازي لقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَطۡرُدِ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ رَبَّهُم بِٱلۡغَدَوٰةِ وَٱلۡعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجۡهَهُۥۖ مَا عَلَيۡكَ مِنۡ حِسَابِهِم مِّن شَيۡءٖ وَمَا مِنۡ حِسَابِكَ عَلَيۡهِم مِّن شَيۡءٖ فَتَطۡرُدَهُمۡ فَتَكُونَ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ٥٢﴾ [الأنعام: ٥٢].

□ **قال الرازي:** قال تعالى: ﴿مَا عَلَيۡكَ مِنۡ حِسَابِهِم مِّن شَيۡءٖ وَمَا مِنۡ حِسَابِكَ عَلَيۡهِم مِّن شَيۡءٖ﴾ اختلفوا في أن الضمير في قوله: ﴿حِسَابِهِم﴾ وفي قوله: ﴿عَلَيۡهِمۡ﴾ إلى ماذا يعود؟

والقول الأول: أنه عائد إلى المشركين، والمعنى: ما عليك من حساب المشركين من شيء ولا حسابك على المشركين وإنما الله هو الذي يدبر عبيده كما يشاء وأراد والغرض من هذا الكلام أن النبي ﷺ يتحمل هذا الاقتراح من هؤلاء الكفار فلعلّهم يدخلون في الإسلام ويتخلصون من عقاب الكفر فقال تعالى لا تكن في قيد أنهم يتقون الكفر أم لا، فإن الله تعالى هو الهادي والمدبر.

القول الثاني: أن الضمير عائد إلى الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي وهم الفقراء.

□ **قال الرازي:** وذلك أشبه بالظاهر، والدليل عليه أن الكناية في قوله: ﴿فَتَطۡرُدَهُمۡ فَتَكُونَ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ عائدة لا محالة إلى هؤلاء الفقراء فوجب أن يكون سائر الكنايات عائدة إليهم[1].

ويظهر أثر هذه القاعدة عند الرازي في الدلالة على أصح الأقوال من

(١) مفاتيح الغيب ١٢/ ١٩٥.

الأحكام الفقهية المتعلقة بالآية، كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِن فَآءُو فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٢٦﴾﴾ [البقرة: ٢٢٦].

□ **قال الرازي:** قال الشافعي رضي الله عنه: مدة الإيلاء لا تختلف بالرق والحرية فهي أربعة أشهر سواء كان الزوجان حرين أو رقيقين أو أحدهما كان حراً والآخر رقيقاً.

وعند أبي حنيفة ومالك رضي الله عنهما تتنصف بالرق، إلا أن عند أبي حنيفة تتنصف برق المرأة، وعند مالك برق الرجل كما قالا في الطلاق.

□ **قال الرازي:** لنا أن ظاهر قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ﴾ يتناول الكل والتخصيص خلاف الظاهر؛ لأن تقدير هذه المدة إنما كان لأجل معنى يرجع إلى الجبلة والطبع وهو قلة الصبر على مفارقة الزوج فيستوي فيه الحر والرقيق كالحيض ومدة الرضاع ومدة العنة[(١)].

ولا شك أن التخصيص خلاف الظاهر، والظاهر هو العموم، والقاعدة الترجيحية: (يجب حمل نصوص الوحي على العموم ما لم يرد نص بالتخصيص)[(٢)].

ومما يبرز الناحية النقدية عند الرازي في تفسيره، مناقشته الأقوال المرجوحة في تفسير الآية في ضوء قواعد الترجيح عند المفسرين، كما جاء في رده على ما ذهب إليه الطبري في تفسيره للذلة، فقد ذكر الرازي في مناقشته مضمون قاعدة المبحث هنا، وأنها تضعف ما اختاره الطبري، وكذلك قاعدة: (القول بالاستقلال مقدم على القول بالإضمار)[(٣)]، في تفسيره لقول الله

---

(١) مفاتيح الغيب ٦/ ٦٩، ٧٠.

(٢) قال الطبري في تفسيره (مرجع سابق) ٩/ ٧٠: وليس لأحد أن يجعل خبراً جاء الكتاب بعمومه في خاص مما عمه الظاهر بغير برهان من حجة خبر أو عقل. وانظر لهذه القاعدة: أحكام القرآن لابن العربي ١/ ٥٠ (مرجع سابق)؛ المحرر الوجيز ٢/ ٣٧٢ (مرجع سابق)؛ أضواء البيان ٤/ ٣٠٨ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح ٢/ ٥٢٧ (مرجع سابق).

(٣) انظر: البحر المحيط لأبي حيان ١/ ١٥٩ (مرجع سابق)؛ البرهان للزركشي ٣/ ١١ =

تعالى: ﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُوٓا۟ إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَحَبْلٍ مِّنَ ٱلنَّاسِ وَبَآءُو بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلْمَسْكَنَةُ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا۟ يَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَيَقْتُلُونَ ٱلْأَنۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا۟ وَّكَانُوا۟ يَعْتَدُونَ ﴿١١٢﴾﴾ [آل عمران: ١١٢].

□ **قال الرازي:** الذلة هي الذل، وفي المراد بهذا الذل أقوال:

الأول: وهو الأقوى، أن المراد أن يحاربوا ويقتلوا وتغنم أموالهم وتسبى ذراريهم وتملك أراضيهم، فهو كقوله تعالى: ﴿وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ﴾ [البقرة: ١٩١].

ثم قال تعالى: ﴿إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ والمراد إلا بعهد من الله وعصمة وذمام من الله ومن المؤمنين؛ لأن عند ذلك تزول الأحكام فلا قتل ولا غنيمة ولا سبي.

الثاني: أن هذه الذلة هي الجزية، وذلك لأن ضرب الجزية عليهم يوجب الذلة والصغار.

الثالث: أن المراد من هذه الذلة أنك لا ترى فيهم ملكاً قاهراً ولا رئيساً معتبراً بل هم مستخفون في جميع البلاد ذليلون مهينون.

ثم قال الرازي: واعلم أنه لا يمكن أن يقال: المراد من الذلة هي الجزية فقط أو هذه المهانة فقط؛ لأن قول: ﴿إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ يقتضي زوال تلك الذلة عند حصول هذا الحبل، والجزية والصغار والدناءة لا يزول شيء منها عند حصول هذا الحبل فامتنع حمل الذلة على الجزية فقط.

وبعض من نصر هذا القول أجاب عن السؤال: بأن قال: إن هذا الاستثناء منقطع، وهو قول محمد بن جرير الطبري فقال: اليهود قد ضربت عليهم الذلة سواء كانوا على عهد من الله أو لم يكونوا فلا يخرجون بهذا الاستثناء من الذلة إلى العزة فقوله: ﴿إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ تقديره لكن قد يعتصمون بحبل من الله وحبل من الناس.

□ **قال الرازي:** واعلم أن هذا ضعيف؛ لأن حمل لفظ (إلا) على (لكن)

= (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح للحربي ٢/٤٢١ (مرجع سابق).

خلاف الظاهر، وأيضاً إذا حملنا الكلام على أن المراد لكن قد يعتصمون بحبل من الله وحبل من الناس، لم يتم هذا القدر فلا بد من إضمار الشيء الذي يعتصمون بهذه الأشياء لأجل الحذر عنه، والإضمار خلاف الأصل فلا يصار إلى هذه الأشياء إلا عند الضرورة، فإذا كان لا ضرورة هاهنا إلى ذلك كان المصير إليه غير جائز، بل هاهنا وجه آخر وهو أن يحمل الذلة على كل هذه الأشياء؛ أعني: القتل والأسر وسبي الذراري وأخذ المال وإلحاق الصغار والمهانة، ويكون فائدة الاستثناء هو أنه لا يبقى مجموع هذه الأحكام وذلك لا ينافي بقاء بعض هذه الأحكام، وهو أخذ القليل من أموالهم الذي هو مسمى بالجزية وبقاء المهانة والحقارة والصغار فيهم فهذا هو القول في هذا الموضع(١).

وتظهر أثر قاعدة الترجيح في هذا المبحث عند الرازي في مسائل الاعتقاد حين يصرف اللفظ عن ظاهره لدليل نقلي، فيخصص دلالة الظاهر بما ورد من آيات أخرى، كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ ﴿١٤﴾ لَا يَصْلَاهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى ﴿١٥﴾ ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴿١٦﴾﴾ [الليل: ١٤ ـ ١٦].

□ **قال الرازي:** فالمعنى لا يدخلها إلا الكافر الذي هو شقي؛ لأنه كذب بآيات الله وتولى؛ أي: أعرض عن طاعة الله.

واعلم أن المرجئة يتمسكون بهذه الآية في أنه لا وعيد إلا على الكفار.

قال القاضي ولا يمكن إجراء هذه الآية على ظاهرها ويدل على ذلك ثلاثة أوجه: . . .

ثم قال الرازي: واعلم أن وجوه القاضي ضعيفة. . .

فإن قيل: فما الجواب عنه على قولكم فإنكم لا تقطعون بعدم وعيد الفساق، **الجواب** من وجهين:

الأول: ما ذكره الواحدي وهو أن معنى: ﴿لَا يَصْلَاهَآ﴾ لا يلزمها، في حقيقة اللغة يقال: صلى الكافر النار إذا لزمها مُقَاسِياً شدتها وحرها، وعندنا

(١) مفاتيح الغيب ٨/ ١٦٠، ١٦١.

أن هذه الملازمة لا تثبت إلا للكافر، أما الفاسق فإما أن لا يدخلها أو إن دخلها تخلص منها.

الثاني: أن يخص عموم هذا الظاهر بالآيات الدالة على وعيد الفساق. والله أعلم[1].

ومما يبين أثر قاعدة المبحث هنا في ترجيحات الرازي في مسائل الاعتقاد، ما جاء في استدلاله بها في إثبات خلق النار، وأنها موجودة الآن، كما جاء في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا۟ بِٱلسَّاعَةِ ۖ وَأَعْتَدْنَا لِمَن كَذَّبَ بِٱلسَّاعَةِ سَعِيرًا ﴿١١﴾﴾ [الفرقان: ١١].

□ **قال الرازي:** احتج أصحابنا على أن الجنة مخلوقة[2] بقوله تعالى: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وعلى أن النار التي هي دار العقاب مخلوقة بهذه الآية وهي قوله: ﴿وَأَعْتَدْنَا لِمَن كَذَّبَ بِٱلسَّاعَةِ سَعِيرًا﴾ وقوله: ﴿أَعْتَدْنَا﴾ إخبار عن فعل وقع في الماضي فدلت الآية على أن دار العقاب مخلوقة.

قال الجبائي: يحتمل وأعتدنا النار في الدنيا وبها نعذب الكفار والفساق في قبورهم، ويحتمل نار الآخرة ويكون معنى: ﴿وَأَعْتَدْنَا﴾؛ أي: سنعدها لهم كقوله: ﴿وَنَادَىٰٓ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ أَصْحَٰبَ ٱلنَّارِ﴾ [الأعراف: ٤٤].

---

(١) مفاتيح الغيب ٨١/ ١٨٤، ١٨٥.

(٢) قال شارح العقيدة الطحاوية ص٤٧٦ (مرجع سابق): إن الجنة والنار مخلوقتان، فاتفق أهل السنة على أن الجنة والنار مخلوقتان موجودتان الآن ولم يزل أهل السنة على ذلك حتى نبغت نابغة من المعتزلة والقدرية، فأنكرت ذلك وقالت: بل ينشئهما الله يوم القيامة وحملهم على ذلك أصلهم الفاسد الذي وضعوا به شريعة لما يفعله الله وأنه ينبغي أن يفعل كذا ولا ينبغي له أن يفعل كذا وقاسوه على خلقه في أفعالهم فهم مشبهة في الأفعال، ودخل التجهم فيهم فصاروا مع ذلك معطلة، وقالوا: خلق الجنة قبل الجزاء عبث؛ لأنها تصير معطلة مدداً متطاولة فردوا من النصوص ما خالف هذه الشريعة الباطلة التي وضعوها للرب تعالى وحرفوا النصوص عن مواضعها وضللوا وبدعوا من خالف شريعتهم، فمن نصوص الكتاب قوله تعالى عن الجنة: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾، ﴿أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ﴾، وعن النار ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾، ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا ﴿٢١﴾ لِّلطَّٰغِينَ مَـَٔابًا ﴿٢٢﴾﴾. وانظر: الفصل في العلل لابن حزم ٤/ ٦٨ (مرجع سابق).

□ **قال الرازي:** واعلم أن هذا السؤال في نهاية السقوط؛ لأن المراد من السعير إما نار الدنيا وإما نار الآخرة، فإن كان الأول فإما أن يكون المراد أنه تعالى يعذبهم في الدنيا بنار الدنيا أو يعذبهم في الآخرة بنار الدنيا، والأول باطل؛ لأنه تعالى ما عذبهم بالنار في الدنيا، والتالي أيضاً باطل؛ لأنه لم يقل أحد من الأمة أنه تعالى يعذب الكفرة في الآخرة بنيران الدنيا، فثبت أن المراد نار الآخرة، وثبت أنها معدة، وحمل الآية على أن الله سيجعلها معدة ترك للظاهر من غير دليل(1).

ويتبين أثر قاعدة الترجيح هنا في الدلالة على أصح الأقوال عند الرازي حينما يرجح في ضوءها في المسائل العقدية في الإرادة والمشيئة، وذلك في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلَ ٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ وَلَٰكِنِ ٱخْتَلَفُوا۟ فَمِنْهُم مَّنْ ءَامَنَ وَمِنْهُم مَّن كَفَرَ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴿٢٥٣﴾﴾ [البقرة: ٢٥٣].

□ **قال الرازي:** احتج القائلون بأن كل الحوادث بقضاء الله وقدره بهذه الآية، وقالوا: تقدير الآية: ولو شاء الله أن لا يقتتلوا لم يقتتلوا، والمعنى: أن عدم الاقتتال لازم لمشيئة عدم الاقتتال، وعدم اللازم يدل على عدم اللزوم، فحيث وجد الاقتتال علمنا أن مشيئة عدم الاقتتال مفقودة، بل كان الحاصل هو مشيئة الاقتتال، ولا شك أن ذلك الاقتتال معصية، فدل ذلك على أن الكفر والإيمان والطاعة والعصيان بقضاء الله وقدره ومشيئته، وعلى أن قتل الكفار وقتالهم للمؤمنين بإرادة الله تعالى.

وأما المعتزلة فقد أجابوا عن الاستدلال وقالوا: المقصود من الآية بيان أن الكفار إذا قتلوا فليس ذلك بغلبة منهم لله تعالى، وهذا المقصود يحصل بأن يقال: إنه تعالى لو شاء لأهلكهم وأبادهم، أو يقال: لو شاء لسلب القوى والقدر منهم، أو يقال: لو شاء لمنعهم من القتال جبراً وقسراً، وإذا كان

(١) مفاتيح الغيب ٢٤/٤٨.

كذلك فقوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ﴾ المراد منه هذه الأنواع من المشيئة..

ثم أكد القاضي هذه الأجوبة وقال: إذا كانت المشيئة تقع على وجوه وتنتفي على وجوه لم يكن في الظاهر دلالة على الوجه المخصوص، لا سيما وهذه الأنواع من المشيئة متباينة متنافية.

□ **قال الرازي:** والجواب: أن أنواع المشيئة وإن اختلفت وتباينت إلا أنها مشتركة في عموم كونها مشيئة، والمذكور في الآية في معرض الشرط هو المشيئة من حيث إنها مشيئة لا من حيث إنها مشيئة خاصة، فوجب أن يكون هذا المسمى حاصلاً وتخصيص المشيئة بمشيئة خاصة، وهي إما مشيئة الهلاك أو مشيئة سلب القوى والقدر أو مشيئة القهر والإجبار تقييد للمطلق، وهو غير جائز، وكما أن هذا التخصيص على خلاف ظاهر اللفظ فهو على خلاف الدليل القاطع.. فثبت أن ظاهر الآية على ضد قولهم والبرهان القاطع على ضد قولهم: وبالله التوفيق[1].

ويظهر أثر هذه القاعدة في ترجيحات الرازي في مسائل الاعتقاد كذلك، بتفضيل أبي بكر الصديق وبيان مكانته وسبقه في الإسلام، وذلك في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٠٠﴾﴾ [التوبة: ١٠٠].

□ **قال الرازي:** أسبق الناس إلى الهجرة هو أبو بكر... فإذا ثبت هذا صار أبو بكر محكوماً عليه بأنه رضي الله عنه ورضي هو عن الله، وذلك في أعلى الدرجات من الفضل.

وإذا ثبت هذا وجب أن يكون إماماً حقاً بعد رسول الله، إذ لو كانت إمامته باطلة لاستحق اللعن والمقت، وذلك ينافي حصول مثل هذا التعظيم، فصارت هذه الآية من أدل الدلائل على فضل أبي بكر وعمر رضي الله عنهما وعلى صحة إمامتهما.

---

(١) مفاتيح الغيب ٦/ ١٧٢، ١٧٣.

فإن قيل: هب أن أبا بكر دخل تحت هذه الآية بحكم كونه أول المهاجرين لكن لم قلتم أنه بقي على تلك الحالة ولم لا يجوز أن يقال: إنه تغير عن تلك الحالة وزالت عنه تلك الفضيلة بسبب إقدامه على تلك الإمامة؟

والجواب: قلنا: قوله تعالى: ﴿رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾ يتناول جميع الأحوال والأوقات..

أو نقول: إنه تعالى قال: ﴿وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ وذلك يقتضي أنه تعالى قد أعد تلك الجنات وعينها لهم وذلك يقتضي بقاءهم على تلك الصفة التي لأجلها صاروا مستحقين لتلك الجنات.

وليس لأحد أن يقول: المراد: أنه تعالى أعدها لهم لو بقوا على صفة الإيمان؛ لأنا نقول هذا زيادة إضمار وهو خلاف الظاهر.

فظهر أن هذه الآية دالة على فضل أبي بكر وعلى صحة القول بإمامته قطعاً[(١)].

وهو بهذا يرد على الشيعة الذين ينالون من أبي بكر وعمر لزعمهم أن الرسول ﷺ أوصى من بعده بالإمامة لعلي رضي الله عنه.

ويرجح الرازي مذهب السلف في مرتكب الكبيرة في ضوء قاعدة الترجيح في هذا المبحث، وذلك في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٥٣﴾﴾ [الزمر: ٥٣].

□ **قال الرازي:** احتج أصحابنا بهذه الآية على أنه تعالى يعفو عن الكبائر..

ثم قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ وهذا يقتضي كونه غافراً لجميع الذنوب الصادرة عن المؤمنين وذلك هو المقصود...

فإن قيل: هذه الآية لا يمكن إجراؤها على ظاهرها، وإلا لزم القطع بكون الذنوب مغفورة قطعاً وأنتم لا تقولون به، فما هو مدلول هذه الآية لا

---

(١) مفاتيح الغيب ١٦/ ١٣٤ ـ ١٣٦.

تقولون به، والذي تقولون به لا تدل عليه هذه الآية فسقط الاستدلال. . .

وأيضاً فلو كان المراد ما يدل عليه ظاهر لفظ الآية لكان ذلك إغراء بالمعاصي. .

وإذا ثبت هذا، وجب أن يحمل على أن يقال: المراد منه التنبيه على أنه لا يجوز أن يظن العاصي أنه لا مخلص له من العذاب ألبتة، فإن من اعتقد ذلك فهو قانط من رحمة الله. . .

□ **قال الرازي: والجواب**: قوله: الآية تقتضي كون كل الذنوب مغفورة قطعاً وأنتم لا تقولون به، قلنا: بل نحن نقول به ونذهب إليه؛ وذلك لأن صيغة يغفر صيغة المضارع، وهي للاستقبال، وعندنا أن الله تعالى يخرج من النار من قال: لا إلٰه إلا الله محمد رسول الله، وعلى هذا التقدير فصاحب الكبيرة مغفور له قطعاً إما قبل الدخول في نار جهنم وإما بعد الدخول فيها، فثبت أن ما يدل عليه ظاهر الآية فهو عين مذهبنا(١).

ومن المواضع كذلك التي يظهر فيها أثر قاعدة الترجيح هنا في ترجيحات الرازي في مسائل الاعتقاد ما جاء في رده على المعتزلة في الإرادة في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَلَا يَحْزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْكُفْرِ ۚ إِنَّهُمْ لَن يَضُرُّوا۟ ٱللَّهَ شَيْـًٔا ۗ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حَظًّا فِى ٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٧٦﴾﴾ [آل عمران: ١٧٦].

□ **قال الرازي:** قال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حَظًّا فِى ٱلْءَاخِرَةِ ۖ﴾.

المسألة الأولى: أنه رد على المعتزلة، وتنصيص على أن الخير والشر بإرادة الله تعالى، قال القاضي: المراد أنه يريد الإخبار بذلك والحكم به.

□ **قال الرازي:** واعلم أن هذا الجواب ضعيف من وجهين: **الأول**: أنه عدول عن الظاهر. . .

المسألة الثانية: قالت المعتزلة: الإرادة لا تتعلق بالعدم، وقال أصحابنا: ذلك جائز، والآية دالة على قول أصحابنا؛ لأنه قال: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حَظًّا فِى ٱلْءَاخِرَةِ ۖ﴾ فبين أن إرادته متعلقة بهذا العدم، قالت المعتزلة:

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٧/ ٤.

المعنى: أنه تعالى ما أراد ذلك كما قال: ﴿وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، قلنا: هذا عدول عن الظاهر[1].

ومما يدل على أثر هذه القاعدة وغيرها من قواعد الترجيح، في ترجيحات الرازي في مسائل الاعتقاد، بعد اطلاعه على تفاسير أكابر المعتزلة كأبي بكر الأصم وأبي علي الجبائي وأبي القاسم الكعبي، وأبي مسلم الأصفهاني والقاضي عبد الجبار بن أحمد، ما جاء في تضعيفه لمن خصص ما ورد في فضلٍ في الآية التالية لشخص واحد كعلي بن أبي طالب رضي الله عنه، كما في قوله تعالى: ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ﴿٨﴾﴾ [الإنسان: ٨].

□ **قال الرازي:** لم يذكر أحد من أكابر المعتزلة؛ كأبي بكر الأصم وأبي علي الجبائي وأبي القاسم الكعبي وأبي مسلم الأصفهاني والقاضي عبد الجبار بن أحمد في تفسيرهم أن هذه الآيات نزلت في حق علي بن أبي طالب عليه السلام، والواحدي من أصحابنا ذكر في كتاب «البسيط» أنها نزلت في حق علي عليه السلام، وصاحب «الكشاف» من المعتزلة ذكر هذه القصة. . .

□ **قال الرازي:** وهذه صيغة جمع فتتناول جميع الشاكرين والأبرار، ومثل هذا لا يمكن تخصيصه بالشخص الواحد؛ لأن نظم السورة من أولها إلى هذا الموضع يقتضي أن يكون هذا بياناً لحال كل من كان من الأبرار والمطيعين فلو جعلناه مختصاً بشخص واحد لفسد نظم السورة.

والثاني: أن الموصوفين بهذه الصفات مذكورون بصيغة الجمع كقوله: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِن كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا ﴿٥﴾ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا ﴿٦﴾ يُوفُونَ بِٱلنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُۥ مُسْتَطِيرًا ﴿٧﴾ وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ﴿٨﴾﴾ [الإنسان: ٥ ـ ٨]، وهكذا إلى آخر الآيات فتخصيصه بجمع معنيين خلاف الظاهر.

ولا ينكر دخول علي بن أبي طالب عليه السلام فيه؛ ولكنه أيضاً داخل في جميع الآيات الدالة على شرح أحوال المطيعين. . .

---

(١) مفاتيح الغيب ٩/ ٨٥.

فحينئذٍ لا يبقى للتخصيص معنى ألبتة اللهم إلا أن يقال: السورة نزلت عند صدور طاعة مخصوصة عنه ولكنه قد ثبت في أصول الفقه أن العبرة[1] بعموم اللفظ لا بخصوص السبب[2].

فالرازي في المثال السابق ضعف القول بالتخصيص لشخص واحد فيما ورد في فضل في الآية السابقة، مستدلاً بقاعدة المبحث هنا، وعضد ترجيحه بمضمون قاعدة السباق واللحاق، وقاعدة: (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب).

وتظهر الناحية النقدية في مناقشة الرازي لأكابر المعتزلة وتعقبه لأقوالهم في ضوء معتقدهم في خلق الأفعال، وأن الإنسان يخلق فعل نفسه، ورده عليهم في ضوء قاعدة الترجيح هنا، وذلك في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِّيَقُولُوٓاْ أَهَٰٓؤُلَآءِ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنۢ بَيْنِنَآ ۗ أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِأَعْلَمَ بِٱلشَّٰكِرِينَ ﴿٥٣﴾﴾ [الأنعام: ٥٣].

□ **قال الرازي:** احتج أصحابنا بهذه الآية في مسألة خلق الأفعال من وجهين:

الأول: أن قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ﴾ تصريح بأن إلقاء تلك الفتنة من الله تعالى، والمراد من تلك الفتنة ليس إلا اعتراضهم على الله في أن جعل أولئك الفقراء رؤساء في الدين، والاعتراض على الله كفر، وذلك يدل على أنه تعالى هو الخالق للكفر.

والثاني: أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا: ﴿أَهَٰٓؤُلَآءِ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنۢ بَيْنِنَآ﴾ والمراد من قوله: ﴿مَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْهِم﴾ هو أنه عليهم بالإيمان بالله ومتابعة

---

(١) ذكر الرازي هذه القاعدة في مواضع كثيرة في تفسيره، منها المواضع التالية في مفاتيح الغيب ٣/ ٥٣، ٣/ ١٣٢، ٤/ ١٤٧، ٥/ ٢٥، ٥/ ٦٦، ١٠/ ١٨٩، ١١/ ١٢٢، ١١/ ١٦٩، ١٢/ ٦٥. وانظر في هذه القاعدة: أضواء البيان ٢/ ٣٥٩ (مرجع سابق)؛ روح المعاني ٤/ ٢٤ (مرجع سابق)؛ تفسير البحر المحيط ١/ ٦٢٢ (مرجع سابق)؛ الزواجر ١/ ١٧٤ (مرجع سابق)؛ تيسير الكريم الرحمٰن ص٦٥ (مرجع سابق).

(٢) مفاتيح الغيب ٣٠/ ٢١٥.

الرسول، وذلك يدل على أن هذه المعاني إنما تحصل من الله تعالى؛ لأنه لو كان الموجد الإيمان هو العبد، فالله ما منَّ عليه بهذا الإيمان، بل العبد هو الذي منَّ على نفسه بهذا الإيمان فصارت هذه الآية دليلاً على قولنا في هذه المسألة من هذين الوجهين.

أجاب الجبائي عنه بأن الفتنة في التكليف ما يوجب التشديد وإنما فعلنا ذلك ليقولوا: أهؤلاء؛ أي: ليقول بعضهم لبعض استفهاماً لا إنكاراً أَهَؤلاء مَنَّ الله عَلَيْهم مّن بَيْننا بالإيمان.

وأجاب الكعبي عنه بأن قال: ﴿وَكَذَٰلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ﴾ ليصبروا أو ليشكروا فكان عاقبة أمرهم أن قالوا: ﴿أَهَٰٓؤُلَآءِ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنۢ بَيْنِنَآ﴾ على ميثاق قوله: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص: ٨].

وقال الرازي: **والجواب** عن الوجهين:

أنه عدول عن الظاهر من غير دليل، لا سيما والدليل العقلي قائم على صحة هذا الظاهر، وذلك لأنه لما كانت مشاهدة هذه الأحوال توجب الأنفة والأنفة توجب العصيان والإصرار على الكفر وموجب الموجب موجب كان الإلزام وارداً والله أعلم[١].

إن ترجيح الرازي في ضوء قاعدة الترجيح في هذا المبحث ترجح ما ذهب إليه في تضعيفه لقول المعتزلة في أن الإنسان يخلق فعل نفسه، حيث إن تفسيرهم عدول عن ظاهر الآية.

وكذلك في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَمَا تَنقِمُ مِنَّآ إِلَّآ أَنْ ءَامَنَّا بِـَٔايَٰتِ رَبِّنَا لَمَّا جَآءَتْنَا ۚ رَبَّنَآ أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ ﴿١٢٦﴾﴾ [الأعراف: ١٢٦].

□ **قال الرازي:** في الفوائد من قوله تعالى: ﴿رَبَّنَآ أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا﴾ . . .

والفائدة الثالثة: إن ذلك الصبر من قبلهم ومن أعمالهم ثم إنهم طلبوه من الله تعالى، وذلك يدل على أن فعل العبد لا يحصل إلا بتخليق الله وقضائه.

---

(١) مفاتيح الغيب ١٢/١٩٦.

قال القاضي: إنما سألوه تعالى الألطاف التي تدعوهم إلى الثبات والصبر وذلك معلوم في الأدعية.

والجواب: هذا عدول عن الظاهر(١).

وقال الرازي في موضع آخر: واحتج أصحابنا في مسألة خلق الأعمال بقوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَمْلِكُ لِنَفْسِى نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأعراف: ١٨٨]؛ والإيمان: نفع، والكفر: ضر، فوجب أن لا يحصلا إلا بمشيئة الله تعالى، وذلك يدل على أن الإيمان والكفر لا يحصلان إلا بمشيئة الله سبحانه. . .

أجاب القاضي عنه بوجوه:

ثم قال الرازي: واعلم أن هذه الوجوه بأسرها عدول عن ظاهر اللفظ، وكيف يجوز المصير إليه، مع أنا أقمنا البرهان القاطع العقلي على أن الحق ليس إلا ما دل عليه ظاهر لفظ هذه الآية والله أعلم(٢).

ويثبت الرازي معتقد أهل السنة والجماعة في إثبات رؤية المؤمنين لله تعالى في الآخرة، في ضوء قاعدة الترجيح في هذا المبحث، كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴿١٥﴾﴾ [المطففين: ١٥].

□ **قال الرازي:** أما قوله: ﴿إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾: فقد احتج الأصحاب على أن المؤمنين يرونه سبحانه، قالوا: ولولا ذلك لم يكن للتخصيص فائدة، وفيه تقرير آخر وهو أنه تعالى ذكر هذا الحجاب في معرض الوعيد والتهديد للكفار وما يكون وعيداً وتهديداً للكافر، لا يجوز حصوله في حق المؤمن، فوجب أن لا يحصل هذا الحجاب في حق المؤمن.

أجابت المعتزلة عن هذا من وجوه:

أحدها: المراد أنهم عن رحمة ربهم محجوبون. . . **ورابعها**: قال صاحب «الكشاف»(٣): كونهم محجوبين عنه تمثيل للاستخفاف بهم وإهانتهم؛

---

(١) مفاتيح الغيب ١٤/ ١٧٠، ١٧١.

(٢) مفاتيح الغيب ١٥/ ٦٨، ٦٩.

(٣) الكشاف ٤/ ٧٢٢ (مرجع سابق).

لأنه لا يؤذن على الملوك إلا للمكرمين لديهم ولا يحجب عنهم إلا المهانون عندهم.

□ **قال الرازي:** أما صرفه إلى الرحمة فهو عدول عن الظاهر من غير دليل، وكذا ما قاله صاحب «الكشاف»، ترك للظاهر من غير دليل ثم الذي يؤكد ما ذكرناه من الدليل أقوال المفسرين[١].

وقد اتفق ترجيح الرازي مع أكثر المفسرين[٢] من أن الآية فيها دلالة على رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة، منهم: الشافعي[٣]، وابن كثير[٤]، وابن زمنين[٥]، والقرطبي[٦]، والبيضاوي[٧]، والزركشي[٨]، والسمعاني[٩]، وأبي السعود[١٠]، والألوسي[١١]، والشنقيطي[١٢].

واختلف ترجيح الرازي عن ترجيح الزمخشري[١٣].

إن ترجيح الرازي هنا، في ضوء قاعدة الترجيح في هذا المبحث ترجح ما ذهب إليه من دلالة رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة، وأن غير ذلك من أنهم عن رحمة ربهم محجوبون أو كونهم محجوبين عنه تمثيل للاستخفاف بهم وإهانتهم، ترك للظاهر من غير دليل.

---

(١) مفاتيح الغيب ٣١/ ٨٧، ٨٨.
(٢) الكشف والبيان ١٠/ ١٥٤ (مرجع سابق).
(٣) أحكام القرآن للشافعي ١/ ٤٠ (مرجع سابق).
(٤) تفسير القرآن العظيم ٤/ ٤٨٧ (مرجع سابق).
(٥) تفسير ابن زمنين ٥/ ١٠٧ (مرجع سابق).
(٦) الجامع لأحكام القرآن ٨/ ٢٢١ (مرجع سابق).
(٧) أنوار التنزيل ٥/ ٤٦٦ (مرجع سابق).
(٨) البرهان ٢/ ٢١٦ (مرجع سابق).
(٩) تفسير السمعاني ٦/ ١٨١ (مرجع سابق).
(١٠) إرشاد العقل السليم ٩/ ١٢٧ (مرجع سابق).
(١١) روح المعاني ٣٠/ ٧٣ (مرجع سابق).
(١٢) أضواء البيان ١/ ٤٨٩ (مرجع سابق).
(١٣) الكشاف ٤/ ٧٢٢ (مرجع سابق).

وقال الرازي في موضع آخر: استدل بعض الأصحاب بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ ﴿٤٦﴾﴾ [البقرة: ٤٦] على جواز رؤية الله تعالى.

وقالت المعتزلة: لفظ اللقاء لا يفيد الرؤية. . . . قال الأصحاب: . . . وأما في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمْ﴾ لا ضرورة في صرف اللفظ عن ظاهره ولا في إضمار هذه الزيادة، فلا جرم وجب تعليق اللقاء بالله تعالى: لا بحكم الله، فإن اشتغلوا بذكر الدلائل العقلية التي تمنع من جواز الرؤية بينا ضعفها، وحينئذٍ يستقيم التمسك بالظاهر من هذا الوجه(١).

ويستحضر الرازي دلالة الظاهر في مناقشته واستدلاله، فنجده يرد على جميع التأويلات المتكلفة برد واحد، وأنها خلاف الظاهر، كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ ۚ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ ۚ وَلِيُبْلِيَ ٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَآءً حَسَنًا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١٧﴾﴾ [الأنفال: ١٧].

□ **قال الرازي:** احتج أصحابنا بهذه الآية على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى.

وجه الاستدلال: أنه تعالى قال: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ ۚ﴾ ومن المعلوم أنهم جرحوا، فدل هذا على أن حدوث تلك الأفعال إنما حصل من الله، وأيضاً قوله: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾ أثبت كونه ﷺ رامياً ونفى عنه كونه رامياً، فوجب حمله على أنه رماه كسباً وما رماه خلقاً.

فإن قيل: أما قوله: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ ۚ﴾ فيه وجوه:

الأول: أن قتل الكفار إنما تيسر بمعونة الله ونصره وتأييده فصحت هذه الإضافة.

الثاني: أن الجرح كان إليهم وإخراج الروح كان إلى الله تعالى والتقدير: فلم تميتوهم ولكن الله أماتهم.

وأما قوله: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ ۚ﴾ قال القاضي:

---

(١) مفاتيح الغيب ٣/٤٨، ٤٩.

فيه أشياء: منها أن الرمية الواحدة لا توجب وصول التراب إلى عيونهم وكان إيصال أجزاء التراب إلى عيونهم ليس إلا بإيصال الله تعالى، ومنها: أن التراب الذي رماه كان قليلاً فيمتنع وصول ذلك القدر إلى عيون الكل، فدل هذا على أنه تعالى ضم إليها أشياء أخر من أجزاء التراب وأوصلها إلى عيونهم، ومنها أن عند رميته ألقى الله تعالى الرعب في قلوبهم فكان المراد من قوله: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ هو أنه تعالى رمى قلوبهم بذلك الرعب.

والجواب: أن كل ما ذكرتموه عدول عن الظاهر والأصل في الكلام الحقيقة[1].

وكذلك كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَإِن يُرِيدُوٓاْ أَن يَخۡدَعُوكَ فَإِنَّ حَسۡبَكَ ٱللَّهُۚ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَيَّدَكَ بِنَصۡرِهِۦ وَبِٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٦٢ وَأَلَّفَ بَيۡنَ قُلُوبِهِمۡۚ لَوۡ أَنفَقۡتَ مَا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا مَّآ أَلَّفۡتَ بَيۡنَ قُلُوبِهِمۡ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ أَلَّفَ بَيۡنَهُمۡۚ إِنَّهُۥ عَزِيزٌ حَكِيمٞ ٦٣﴾ [الأنفال: ٦٢، ٦٣].

□ **قال الرازي:** احتج أصحابنا بهذه الآية على أن أحوال القلوب من العقائد والإرادات والكرامات كلها من خلق الله تعالى، وذلك لأن تلك الألفة والمودة والمحبة الشديدة إنما حصلت بسبب الإيمان ومتابعة الرسول عليه الصلاة والسلام، فلو كان الإيمان فعلاً للعبد لا فعلاً لله تعالى، لكانت المحبة المرتبة عليه فعلاً للعبد لا فعلاً لله تعالى، وذلك على خلاف صريح الآية.

قال القاضي: لولا ألطاف الله تعالى ساعة فساعة لما حصلت هذه الأحوال فأضيفت تلك المخالصة إلى الله تعالى على هذا التأويل، ونظيره أنه يضاف علم الولد وأدبه إلى أبيه لأجل أنه لم يحصل ذلك إلا بمعونة الأب وتربيته فكذا هاهنا.

والجواب: كل ما ذكرتموه عدول عن الظاهر وحمل للكلام على المجاز[2].

---

(١) مفاتيح الغيب ١٥/ ١١٢، ١١٣.

(٢) مفاتيح الغيب ١٥/ ١٥٠، ١٥١. وانظر من الأمثلة كذلك: مفاتيح الغيب ١٦/ ٢١، ٣١/ ١٨٢.

ويتمسك الرازي في مناقشته للأقوال المرجوحة بظاهر الآية، مستحضراً الموجب للعدول عن الظاهر، كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلثَّلَٰثَةِ ٱلَّذِينَ خُلِّفُواْ حَتَّىٰٓ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ ٱلْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَظَنُّوٓاْ أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ ٱللَّهِ إِلَّآ إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿١١٨﴾﴾ [التوبة: ١١٨].

□ **قال الرازي:** في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ﴾:

احتج أصحابنا بهذه الآية على أن قبول التوبة غير واجب على الله عقلاً، قالوا: لأن شرائط التوبة في حق هؤلاء قد حصلت من أول الأمر، ثم إنه عليه الصلاة والسلام ما قبلهم ولم يلتفت إليهم وتركهم مدة خمسين يوماً أو أكثر، ولو كان قبول التوبة واجباً عقلاً لما جاز ذلك.

أجاب الجبائي عنه بأن قال:

يقال: إن تلك التوبة صارت مقبولة من أول الأمر لكنه يقال: أراد تشديد التكليف عليهم لئلا يتجرأ أحد على التخلف عن الرسول فيما يأمر به من جهاد وغيره، وأيضاً لم يكن نهيه عليه الصلاة والسلام عن كلامهم عقوبة، بل كان على سبيل التشديد في التكليف، قال القاضي: وإنما خص الرسول عليه الصلاة والسلام هؤلاء الثلاثة بهذا التشديد؛ لأنهم أذعنوا بالحق واعترفوا بالذنب، فالذي يجري عليهم وهذه حالهم يكون في الزجر أبلغ مما يجري على من يظهر العذر من المنافقين.

□ **قال الرازي: والجواب:**

إنا متمسكون بظاهر قوله تعالى: ﴿ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ﴾ وكلمة ﴿ثُمَّ﴾ للتراخي، فمقتضى هذا اللفظ تأخير قبول التوبة، فإن حملتم ذلك على تأخير إظهار هذا القبول كان ذلك عدولاً عن الظاهر من غير دليل.

فإن قالوا الموجب لهذا العدول قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ﴾.

قلنا: صيغة ﴿يَقْبَلُ﴾ للمستقبل وهو لا يفيد الفور أصلاً بالإجماع ثم إنه

تعالى ختم الآية بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾، واعلم أن ذكر الرحيم عقيب ذكر التواب، يدل على أن قبول التوبة لأجل محض الرحمة والكرم، لا لأجل الوجوب، وذلك يقوي قولنا في أنه لا يجب عقلاً على الله قبول التوبة[1].

ومن تمسك الرازي بمضمون قاعدة المبحث ذكره الوجوه الكثيرة التي تغني عن التزام مخالفة الظاهر، كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَىٰٓ إِنِّى مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَىَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَجَاعِلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوكَ فَوْقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ۖ ثُمَّ إِلَىَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٥٥﴾﴾ [آل عمران: ٥٥].

شرف الله تعالى عيسى في هذه الآية بصفات:

الصفة الأولى: ﴿إِنِّى مُتَوَفِّيكَ﴾ ونظيره قوله تعالى حكاية عنه: ﴿فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِى كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾ [المائدة: ١١٧]، واختلف أهل التأويل في هاتين الآيتين على طريقين:

أحدهما: إجراء الآية على ظاهرها من غير تقديم ولا تأخير فيها.

والثاني: فرض التقديم والتأخير فيها.

أما الطريق الأول: فبيانه من وجوه: **الأول**: معنى قوله: ﴿إِنِّى مُتَوَفِّيكَ﴾؛ أي: متمم عمرك فحينئذٍ أتوفاك فلا أتركهم حتى يقتلوك.. **والثاني**: مُتَوَفِّيكَ؛ أي: مميتك، ثم إنه بعد ذلك أكرمه بأن رفعه إلى السماء، **الثالث**: قال الربيع بن أنس: أنه تعالى توفاه حين رفعه إلى السماء... فهذه جملة الوجوه المذكورة على قول من يجري الآية على ظاهرها.

الطريق الثاني: وهو قول من قال: لا بد في الآية من تقديم وتأخير... ثم قال الرازي: واعلم أن الوجوه الكثيرة التي قدمناها تغني عن التزام مخالفة الظاهر والله أعلم[2].

---

(١) مفاتيح الغيب ١٦/ ١٧٤، ١٧٥.

(٢) مفاتيح الغيب ٨/ ٦٠، ٦١.

ويستحضر الرازي الترجيح بمقتضى قاعدة المبحث هنا حتى في غير بيان معنى الآية، وذلك في مناقشاته الفقهية التفصيلية في الأحاديث التي يوردها في الدلالة على الأحكام المتفرعة من الآية، كما في الموضع التالي:

□ **قال الرازي:** قال الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: السيد يملك إقامة الحد على مملوكه، وعند أبي حنيفة لا يملك، وقال مالك: يحده المولى من الزنا وشرب الخمر والقذف ولا يقطعه في السرقة وإنما يقطعه الإمام، واحتج الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ بوجوه:

أحدها: قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**أقيموا الحدود على ما ملكت أيمانكم**»[1].

وعن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**إذا زنت أمة أحدكم فليجلدها**»[2] وفي رواية أخرى: «**ليجلدها الحد**»[3].

قال أبو بكر الرازي: لا دلالة في هذه الأخبار؛ لأن قوله: «**أقيموا الحدود على ما ملكت أيمانكم**» هو كقوله: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، ومعلوم أن المراد منه رفعه إلى الإمام لإقامة الحد والمخاطبون بإقامة الحد هم الأئمة، وسائر الناس مخاطبون برفع الأمر إليهم، حتى يقيموا عليهم الحدود فكذلك قوله: «**أقيموا الحدود على ما ملكت أيمانكم**» على هذا المعنى، وأما قوله: «**إذا زنت أمة أحدكم فليجلدها**»، فإنه

---

(١) أخرجه النسائي في سننه (مرجع سابق) ٤/ ٢٩٩، (٧٢٣٩) بسنده عن علي أن النبي ﷺ قال: «**أقيموا الحدود على ما ملكت أيمانكم**»؛ والدارقطني في سننه (مرجع سابق) ٣/ ١٥٨ (٢٢٨)؛ وابن أبي شيبة في مصنفه (مرجع سابق) ٧/ ٢٨٠؛ والبزار في مسنده ٣/ ١٦، دار النشر: مؤسسة علوم القرآن، مكتبة العلوم والحكم ـ بيروت، المدينة، ١٤٠٩هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. محفوظ الرحمٰن زين الله.

(٢) أخرجه النسائي في سننه (مرجع سابق) ٤/ ٢٩٩ (٧٢٤٠) بسنده عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «**إذا زنت أمة أحدكم فليجلدها**»؛ والبيهقي في سننه ٨/ ٢٤٤ (مرجع سابق)؛ وأبي عوانه في مسنده ٤/ ١٤٧ (٦٣٢٣)، دار النشر: دار المعرفة ـ بيروت.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه (مرجع سابق) ٢/ ٧٧٧ (٢١١٩) بسنده عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: سمعت النبي ﷺ يقول: «**إذا زنت أمة أحدكم فتبين زناها فليجلدها الحد ولا يثرب عليها، ثم إن زنت فليجلدها الحد ولا يثرب، ثم إن زنت الثالثة فتبين زناها فليبعها ولو بحبل من شعر**».

ليس كل جلد حداً؛ لأن الجلد قد يكون على وجه التعزير، فإذا عزرنا فقد وفينا بمقتضى الحديث.

والجواب: أن قوله: «**أقيموا الحدود**» أمر بإقامة الحد فحمل هذا اللفظ على رفع الواقعة إلى الإمام عدول عن الظاهر، أقصى ما في الباب أنه ترك الظاهر في قوله: فاجلدوا لكن لا يلزم من ترك الظاهر هناك تركه هاهنا[1].

ويصرف الرازي دلالة الظاهر ويعدل عنه إذا قام دليل على أنه لا يمكن إجراؤه على ظاهره عنده، كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾﴾ [فصلت: ١١].

□ **قال الرازي:** ثم قال تعالى: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾ واعلم أن ظاهر هذا الكلام يقتضي أن الله تعالى أمر السماء والأرض بالإتيان فأطاعا وامتثلا، وعند هذا حصل في الآية قولان:

القول الأول: أن تجري هذه الآية على ظاهرها، فنقول: إن الله تعالى أمرهما بالإتيان فأطاعاه، قال القائلون بهذا القول: وهذا غير مستبعد، ألا ترى أنه تعالى أمر الجبال أن تنطق مع داود عليه السلام فقال: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ مِنَّا فَضْلًا ۖ يَٰجِبَالُ أَوِّبِى مَعَهُۥ وَٱلطَّيْرَ ۖ﴾ [سبأ: ١٠]، والله تعالى تجلى للجبل قال: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، والله تعالى أنطق الأيدي والأرجل فقال: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [النور: ٢٤]، وإذ كان كذلك فكيف يستبعد أن يخلق الله في ذات السماء والأرض حياة وعقلا وفهماً ثم يوجه الأمر والتكليف عليهما.

ويتأكد هذا الاحتمال بوجوه:

الأول: أن الأصل حمل اللفظ على ظاهره، إذا منع منه مانع وهاهنا لا مانع فوجب إجراؤه على ظاهره...

والإشكال عليه أن يقال: المراد من قوله: ﴿ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾ الإتيان إلى الوجود والحدوث والحصول، وعلى هذا التقدير فحال توجه هذا الأمر

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٣/١٢٦.

كانت السمٰوات والأرض معدومة، إذ لو كانت موجودة لصار حاصل هذا الأمر أن يقال: يا موجود كن موجوداً، وذلك لا يجوز، فثبت أنها حال توجه هذا الأمر عليها كانت معدومة، وإذا كانت معدومة لم تكن فاهمة ولا عارفة للخطاب فلم يجز توجيه الأمر عليها...

القول الثاني: أن قوله تعالى: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾ ليس المراد منه توجيه الأمر والتكليف على السمٰوات والأرض بل المراد منه أنه أراد تكوينهما فلم يمتنعا عليه، ووجدتا كما أرادهما...

□ **قال الرازي:** واعلم أن هذا عدول عن الظاهر، وإنما جاز العدول عن الظاهر إذ قام دليل على أنه لا يمكن إجراؤه على ظاهره، وقد بينا أن قوله: ﴿ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾ إنما حصل قبل وجودهما، وإذا كان الأمر كذلك امتنع حمل قوله: ﴿ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾ على الأمر والتكليف فوجب حمله على ما ذكرنا[1].

وقد يعمل الرازي بالقاعدة في غير موضعها، فيضعف بمقتضاها، وليس هذا من الرازي تحكماً بالعمل بالقاعدة من غير دليل، إنما ظن أن الآية لا يمكن إجراؤها على ظاهرها، وذلك في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ ﴿٣﴾﴾ [الأنعام: ٣].

□ **قال الرازي:** القائلون بأن الله تعالى مختص بالمكان تمسكوا بهذه الآية، وهو قوله: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ وذلك يدل على أن الإلٰه مستقر في السماء، قالوا: ويتأكد هذا أيضاً بقوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ﴾ [الملك: ١٦]، قالوا: ولا يلزمنا أن يقال: فيلزم أن يكون في الأرض، لقوله تعالى في هذه الآية: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ﴾ وذلك يقتضي حصوله تعالى في المكانين معاً وهو محال؛ لأنا نقول أجمعنا على أنه ليس بموجود في الأرض، ولا يلزم من ترك العمل بأحد الظاهرين ترك العمل بالظاهر الآخر من غير دليل، فوجب أن يبقى ظاهر قوله: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى

---

(١) مفاتيح الغيب ٧/٩٣، ٩٤.

﴿ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ على ذلك الظاهر؛ ولأن من القراء من وقف عند قوله: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ ثم يبتدئ فيقول: ﴿وَفِي ٱلۡأَرۡضِۖ يَعۡلَمُ سِرَّكُمۡ﴾ والمعنى: أنه سبحانه يعلم سرائركم الموجودة في الأرض فيكون قوله: ﴿فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ صلة لقوله: ﴿سِرَّكُمۡ﴾ هذا تمام الكلام.

□ **قال الرازي:** واعلم أنا نقيم الدلالة أولاً على أنه لا يمكن حمل هذا الكلام على ظاهره وذلك من وجوه:

الأول: أنه تعالى قال في هذه السورة: ﴿قُل لِّمَن مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ قُل لِّلَّهِۚ﴾ [الأنعام: ١٢]، فبيّن بهذه الآية أن كل ما في السمٰوات والأرض فهو ملك لله تعالى ومملوك له فلو كان الله أحد الأشياء الموجودة في السمٰوات لزم كونه ملكاً لنفسه وذلك محال... قلنا: لا نسلم والدليل عليه قوله: ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا ۝٥ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا طَحَىٰهَا ۝٦ وَنَفۡسٖ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧﴾ [الشمس: ٥، ٧]، ونظيره: ﴿وَلَآ أَنتُمۡ عَٰبِدُونَ مَآ أَعۡبُدُ ۝٣﴾ [الكافرون: ٣] ولا شك أن المراد بكلمة ﴿مَا﴾ هاهنا هو الله سبحانه.

والثاني: أن قوله: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ إما أن يكون المراد منه أنه موجود في جميع السمٰوات أو المراد أنه موجود في سماء واحدة، والثاني ترك للظاهر، والأول على قسمين؛ لأنه إما أن يكون الحاصل منه تعالى في أحد السمٰوات عين ما حصل منه في سائر السمٰوات أو غيره، **والأول**: يقتضي حصول المتحيز الواحد في مكانين وهو باطل ببديهة العقل، **والثاني**: يقتضي كونه تعالى مركباً من الأجزاء والأبعاض وهو محال، **والثالث**: أنه لو كان موجوداً في السمٰوات لكان محدوداً متناهياً وكل ما كان كذلك كان قبوله للزيادة والنقصان ممكناً وكل ما كان كذلك كان اختصاصه بالمقدار المعين لتخصيص مخصص وتقدير مقدر، وكل ما كان كذلك فهو محدث، **والرابع**: أنه لو كان في السمٰوات فهل يقدر على خلق عالم آخر فوق السماوات أو لا يقدر، والثاني يوجب تعجيزه والأول يقتضي أنه تعالى لو فعل ذلك لحصل تحت هذا العالم، والقوم ينكرون كونه تحت العالم، **والخامس**: أنه تعالى قال: ﴿وَهُوَ مَعَكُمۡ أَيۡنَ مَا كُنتُمۡۚ﴾ [الحديد: ٤]، وقال: ﴿وَنَحۡنُ أَقۡرَبُ إِلَيۡهِ مِنۡ حَبۡلِ

﴿ٱلْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦]، وقال: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤]، وقال: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥].

وكل ذلك يبطل القول بالمكان والجهة لله تعالى[(١)] فثبت بهذه الدلائل أنه

---

(١) قال في درء التعارض ٦/٢١٣ (مرجع سابق): الشرائع كلها مبنية على أن الله في السماء... وجميع الحكماء قد اتفقوا على أن الله والملائكة في السماء كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك.
وقال شيخ الإسلام في درء التعارض ٧/١٥ (مرجع سابق): وكذلك لفظ (المكان) منهم من يطلقه ومنهم من يمنع منه... وإذا كان كذلك فيقال: قول القائل: إن الله في جهة أو حيز أو مكان إن أراد به شيئاً موجوداً غير الله، فذلك من جملة مخلوقاته ومصنوعاته، فإذا قالوا: إن الله فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه امتنع أن يكون محصوراً أو محاطاً بشيء موجود غيره سواء سمى مكاناً أو جهة أو حيزاً أو غير ذلك، ويمتنع أيضاً أن يكون محتاجاً إلى شيء من مخلوقاته لا عرش ولا غيره بل هو بقدرته الحامل للعرش ولحملته، فإن البائن عن المخلوقات العالي عليها يمتنع أن يكون في جوف شيء منها، وإذا قيل: إنه في السماء كان المعنى إنه في العلو وهو مع ذلك فوق كل شيء ليس في جوف السماوات، فإن السماء هو العلو وكل ما علا فهو سماء يقال: سما يسمو سمواً؛ أي: علا يعلو علواً وهذا اللفظ يعم كل ما يعلو لم يخص بعض أنواعه بسبب القرينة، فإذا قيل: فليمدد بسبب إلى السماء فقد يراد به السقف وإذا قيل: نزل المطر من السماء كان نزوله من السحاب وإذا قيل: العرش في السماء، فالمراد به ما فوق الأفلاك، وإذا قيل الله في السماء فالمراد بالسماء ما فوق المخلوقات كلها أو يراد أنه فوق السماء، وعليها فأما أن يكون في جوف السماوات، فليس هذا قول أهل الإثبات أهل العلم والسنة ومن قال بذلك فهو جاهل كمن يقول: إن الله ينزل ويبقى العرش فوقه أو يقول: إنه يحصره شيء من مخلوقاته فهؤلاء ضلال كما أن أهل النفي ضلال، وإن أراد بمسمى الجهة والحيز والمكان أمراً معدوماً فالمعدوم ليس شيئاً، فإذا سمى المسمى ما فوق المخلوقات كلها حيزاً وجهة ومكاناً كان المعنى أن الله وحده هناك ليس هناك غيره من الموجودات لا جهة ولا حيز ولا مكان بل هو فوق كل موجود من الأحياز والجهات والأمكنة وغيرها سبحانه وتعالى.
وقال في اجتماع الجيوش الإسلامية ١/٢٠٨ (مرجع سابق): والشبهة التي قادت نفاة الجهة إلى نفسها هي أنهم اعتقدوا أن إثبات الجهة توجب إثبات المكان وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية قال: ونحن نقول: أن هذا كله غير لازم.
وقال في التحفة المدنية في العقيدة السلفية (مرجع سابق) ص١٣٤: أجمع المسلمون من الصحابة والتابعين على أن الله على عرشه فوق سمٰواته بائن من خلقه.

لا يمكن حمل هذا الكلام على ظاهره، فوجب التأويل وهو من وجوه:

الأول: أن قوله: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ﴾؛ يعني: هو الله في تدبير السمٰوات والأرض كما يقال: فلان في أمر كذا؛ أي: في تدبيره وإصلاح مهماته ونظيره قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤].

والثاني: أن قوله: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ﴾ كلام تام، ثم ابتدأ وقال: ﴿فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾؛ والمعنى: إلٰه سبحانه وتعالى يعلم في السمٰوات سرائر الملائكة وفي الأرض يعلم سرائر الإنس والجن.

والثالث: أن يكون الكلام على التقديم والتأخير والتقدير وهو الله يعلم في السمٰوات وفي الأرض سركم وجهركم.

ومما يقول هذه التأويلات: أن قولنا: وهو الله، نظير قولنا: هو الفاضل العالم وكلمة هو إنما تذكر هاهنا لإفادة الحصر، وهذه الفائدة إنما تحصل إذا جعلنا لفظ الله اسماً مشتقاً، فأما لو جعلناه اسم علم شخص قائم مقام التعيين لم يصح إدخال هذه اللفظة عليه، وإذا جعلنا قولنا الله لفظاً مفيداً صار معناه: وهو المعبود في السماء وفي الأرض، وعلى هذا التقدير يزول السؤال و الله أعلم[1].

فالرازي في الموضع السابق ظن أن الآية لا يمكن إجراؤها على ظاهرها فضعف بمقتضى قاعدة المبحث هنا من قال في تفسير الآية: إن الله تعالى في السماء، ولا شك أن ترجيح الرازي في ضوء قاعدة الترجيح في هذا المبحث لا يصح، فليس هناك مانع من تفسير الآية بظاهرها، وإثبات أن الله تعالى في السماء.

وقد يبين الرازي وجه الأخذ بالظاهر في ترجيحه أحد الأقوال في تفسير الآية، كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُۥٓ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَمَأْوَىٰهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴿١٦﴾﴾ [الأنفال: ١٦].

(١) مفاتيح الغيب ١٢/١٢٨، ١٢٩.

□ **قال الرازي:** اختلفوا في أن جواز التحيز إلى فئة هل يحظر إذا كان العسكر عظيماً أو إنما يثبت إذا كان في العسكر خفة؟ قال بعضهم: إذا عظم العسكر فليس لهم هذا التحيز.

وقال بعضهم: بل الكل سواء.

□ **قال الرازي:** وهذا أليق بالظاهر؛ لأنه لم يفصل[1].

وتتبين صلة قاعدة المبحث هنا عند الرازي في الدلالة على أصح الأقوال، حين يرتب الأقوال المختلفة في تفسير الآية، فيرجح ويقدم الأليق في الدلالة على الظاهر، ثم الذي يليه من الأقوال، كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا ۖ وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ ۖ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الأنبياء: ٣٠].

□ **قال الرازي:** اختلف المفسرون في المراد من الرتق والفتق على أقوال:

أحدها: كانتا شيئاً واحداً ملتزقتين ففصل الله بينهما ورفع السماء إلى حيث هي وأقر الأرض..

وثانيها: كانت السمٰوات مرتفعة فجعلت سبع سموات وكذلك الأرضون.

وثالثها: وهو قول أكثر المفسرين، أن السمٰوات والأرض كانتا رتقاً بالاستواء والصلابة، ففتق الله السماء بالمطر والأرض بالنبات والشجر، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءِ ذَاتِ ٱلرَّجْعِ ﴿١١﴾ وَٱلْأَرْضِ ذَاتِ ٱلصَّدْعِ ﴿١٢﴾﴾ [الطارق: ١١، ١٢]، ورجحوا هذا الوجه على سائر الوجوه بقوله بعد ذلك: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ﴾ وذلك لا يليق إلا وللماء تعلق بما تقدم ولا يكون كذلك إلا إذا كان المراد ما ذكرنا...

ورابعها: يجوز أن يراد بالفتق الإيجاد والإظهار...

وخامسها: أن الليل سابق على النهار لقوله تعالى: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ ٱلنَّهَارَ﴾ [يس: ٣٧]، وكانت السمٰوات والأرض مظلمة أولاً ففتقهما الله تعالى بإظهار النهار المبصر.

---

(١) مفاتيح الغيب ١٥/ ١١٢.

□ **قال الرازي:** فإن قيل: فأي الأقاويل أليق بالظاهر؟

قلنا: الظاهر يقتضي أن السماء على ما هي عليه والأرض على ما هي عليه كانتا رتقاً، ولا يجوز كونهما كذلك إلا وهما موجودان، والراتق ضد الفتق، فإذا كان الفتق هو المفارقة فالرتق يجب أن يكون هو الملازمة وبهذا الطريق صار الوجه الرابع والخامس مرجوحاً، ويصير الوجه الأول أولى الوجوه، ويتلوه الوجه الثاني وهو أن كل واحد منهما كان رتقاً ففتقهما بأن جعل كل واحد منهما سبعاً، ويتلوه الثالث وهو أنهما كانا صلبين من غير فطور وفرج ففتقهما لينزل المطر من السماء ويظهر النبات على الأرض[(١)].

ومن محافظة الرازي على دلالة الظاهر، وعنايته به، إجابته لما قد يشكل في الأخذ بدلالته، كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿إِذْ هَمَّت طَّآئِفَتَانِ مِنكُمْ أَن تَفْشَلَا وَٱللَّهُ وَلِيُّهُمَا وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴿١٢٢﴾﴾ [آل عمران: ١٢٢].

□ **قال الرازي:** ﴿إِذْ هَمَّت طَّآئِفَتَانِ مِنكُمْ أَن تَفْشَلَا﴾ الفشل الجبن والخور، فإن قيل: الهم بالشيء هو العزم، فظاهر الآية يدل على أن الطائفتين عزمتا على الفشل والترك وذلك معصية، فكيف بهما أن يقال: والله وليهما؟

والجواب: الهم قد يراد به العزم وقد يراد به الفكر وقد يراد به حديث النفس وقد يراد به ما يظهر من القول الدال على قوة العدو وكثرة عَدده ووفور عِدده؛ لأن أي شيء ظهر من هذا الجنس صح أن يوصف من ظهر ذلك منه بأنه هم بأن يفشل من حيث ظهر منه ما يوجب ضعف القلب، فكان قوله: ﴿إِذْ هَمَّت طَّآئِفَتَانِ مِنكُمْ أَن تَفْشَلَا﴾ لا يدل على أن معصية وقعت منهما، وأيضاً فبتقدير أن يقال: إن ذلك معصية لكنها من باب الصغائر لا من باب الكبائر بدليل قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ وَلِيُّهُمَا﴾ فإن ذلك الهم لو كان من باب الكبائر لما بقيت ولاية الله لهما[(٢)].

وكذلك ما جاء في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٢/ ١٤٠، ١٤١.

(٢) مفاتيح الغيب ٨/ ١٨١.

﴿ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ ٱلسَّٰجِدِينَ ﴿١١﴾﴾ [الأعراف: ١١].

▫ **قال الرازي:** ثم قال بعده: ﴿ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ﴾ وكلمة ثم تفيد التراخي، فظاهر الآية يقتضي أن أمر الملائكة بالسجود لآدم وقع بعد خلقنا وتصويرنا، ومعلوم أنه ليس الأمر كذلك، فلهذا السبب اختلف الناس في تفسير هذه الآية على أربعة أقوال:

الأول: أن قوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ﴾؛ أي: خلقنا أباكم آدم وصورناكم؛ أي: صورنا آدم. . .

الثاني: أن يكون المراد من قوله: ﴿خَلَقْنَٰكُمْ﴾ آدم ﴿ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ﴾؛ أي: صورنا ذرية آدم عليه السلام في ظهره. . .

الوجه الثالث: خلقناكم ثم صورناكم ثم إنا نخبركم أنا قلنا للملائكة: اسجدوا لآدم، فهذا العطف يفيد ترتيب خبر على خبر، ولا يفيد ترتيب المخبر على المخبر.

والوجه الرابع: أن الخلق في اللغة عبارة عن التقدير. . وتقدير الله عبارى عن علمه بالأشياء ومشيئته لتخصيص كل شيء بمقداره المعين فقوله: ﴿خَلَقْنَٰكُمْ﴾ إشارة إلى حكم الله وتقديره لإحداث البشر في هذا العالم وقوله: ﴿صَوَّرْنَٰكُمْ﴾ إشارة إلى أنه تعالى أثبت في اللوح المحفوظ صورة كل شيء كائن محدث إلى قيام الساعة على ما جاء في الخبر أنه تعالى قال: اكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة[١]، فخلق الله عبارة عن حكمه ومشيئته، والتصوير عبارة عن إثبات صور الأشياء في اللوح المحفوظ، ثم بعد هذين الأمرين أحدث الله تعالى آدم وأمر الملائكة بالسجود له.

▫ **قال الرازي:** وهذا التأويل عندي أقرب من سائر الوجوه[٢].

ومن المواضع التي أهمل الرازي العمل بالقاعدة فيها، فترك ما تدل عليه

---

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك، وغيره، بنحوه ٢/ ٤٩٢ (٣٦٩٣) (مرجع سابق).
(٢) مفاتيح الغيب ١٤/ ٢٦.

من ظاهرها، ما جاء في تفسيره لمعنى الاستواء في قول الله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الرعد: ٢].

□ **قال الرازي:** وأما قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ فاعلم أنه ليس المراد منه كونه مستقراً على العرش؛ لأن المقصود من هذه الآية ذكر ما يدل على وجود الصانع ويجب أن يكون ذلك الشيء مشاهداً معلوماً، وأن أحداً ما رأى أنه تعالى استقر على العرش فكيف يمكن الاستدلال به عليه، وأيضاً بتقدير أن يشاهد كونه مستقراً على العرش إلا أن ذلك لا يشعر بكمال حاله وغاية جلاله بل يدل على احتياجه إلى المكان والحيز. . . وأيضاً الاستواء ضد الاعوجاج، فظاهر الآية يدل على أنه كان معوجاً مضطرباً ثم صار مستوياً، وكل ذلك على الله محال، فثبت أن المراد استواؤه على عالم الأجسام بالقهر والقدرة والتدبير والحفظ؛ يعني: أن من فوق العرش إلى ما تحت الثرى في حفظه وفي تدبيره وفي الاحتياج إليه[(١)].

فظهر من كلام الرازي تأويله الاستواء بالقهر والقدرة، وإهماله لدلالة الظاهر، وهو ظاهر يجب الأخذ به، ولا يترتب عليه إشكال، وأن للخالق جل وعلا استواء لائقاً بكماله وجلاله، وللمخلوق أيضاً استواء مناسب لحاله وبين استواء الخالق والمخلوق من المنافاة ما بين ذات الخالق والمخلوق على نحو: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١][(٢)].

وصنيع الرازي هنا بسبب تمسكه بمعتقده ومذهبه، وهذا خلل في المنهج في تطبيق القواعد الترجيحية في بعض المواضع دون بعض، وهي متماثلة.

وكذلك من المواضع التي أهمل الرازي العمل بالقاعدة فيها، فترك ما تدل عليه من ظاهرها، في إثبات كونه تعالى فوق المخلوقات[(٣)] ما جاء في تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ۝٥٠﴾ [النحل: ٥٠].

---

(١) مفاتيح الغيب ١٨/ ١٨٦.

(٢) انظر: أضواء البيان ٢/ ٢٩ (مرجع سابق).

(٣) انظر: شرح العقيدة الطحاوية ١/ ٣١٥ (مرجع سابق)؛ تيسير العزيز الحميد ص٦٣٩ (مرجع سابق).

□ **قال الرازي:** قالت المشبهة: قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ هذا يدل على أن الإله تعالى فوقهم بالذات.

ثم قال: واعلم أنا بالغنا في الجواب عن هذه الشبهة في تفسير قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨]، والذي نزيده ها هنا أن قوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ معناه: يخافون ربهم من أن ينزل عليهم العذاب من فوقهم وإذا كان اللفظ محتملاً لهذا المعنى سقط قولهم.

وأيضاً يجب حمل هذه الفوقية على الفوقية بالقدرة والقهر كقوله: ﴿وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَٰهِرُونَ﴾ [الأعراف: ١٢٧]...

المسألة الرابعة: تمسك قوم بهذه الآية في بيان أن المَلك أفضل من البشر في وجوه...

الوجه الرابع: في دلالة الآية على هذا المعنى قوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ وقد بينا بالدليل أن هذه الفوقية عبارة عن الفوقية بالرتبة والشرف والقدرة والقوة، فظاهر الآية يدل على أنه لا شيء فوقهم في الشرف والرتبة إلا الله تعالى وذلك يدل على كونهم أفضل المخلوقات والله أعلم[١].

ويُغرب الرازي حين يُغفل العمل بقاعدة المبحث هنا، ظناً منه أن الآية لا يمكن إجراؤها على ظاهرها، ويزعم أن الظاهر غير مراد باتفاق المسلمين، وذلك في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾ [الملك: ١٦].

□ **قال الرازي:** واعلم أن هذه الآيات نظيرها قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ﴾ [الأنعام: ٦٥]، واعلم أن المشبهة احتجوا على إثبات المكان لله تعالى بقوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾.

والجواب عنه: أن هذه الآية لا يمكن إجراؤها على ظاهرها باتفاق المسلمين[٢]؛ لأن كونه في السماء يقتضي كون السماء محيطاً به من جميع

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٠/ ٣٧.

(٢) انظر كلام العلماء الدال على خلاف ما ذهب إليه الرازي، وزعم الإجماع عليه، ظناً =

الجوانب، فيكون أصغر من السماء والسماء أصغر من العرش بكثير، فيلزم أن يكون الله تعالى شيئاً حقيراً بالنسبة إلى العرش، وذلك باتفاق أهل الإسلام محال؛ ولأنه تعالى قال: ﴿قُل لِّمَن مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۖ قُل لِّلَّهِۚ﴾ [الأنعام: ١٢]، فلو كان الله في السماء لوجب أن يكون مالكاً لنفسه، وهذا محال فعلمنا أن هذه الآية يجب صرفها عن ظاهرها إلى التأويل(١).

ونجد أن الرازي يستطرد في تفسير الآية إلى أن يصل إلى تقرير مسائل عقدية في ضوء قاعدة المبحث هنا، كما في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا إِلَى ٱلطَّيْرِ مُسَخَّرَٰتٍ فِي جَوِّ ٱلسَّمَآءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا ٱللَّهُۗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ۝٧٩﴾ [النحل: ٧٩].

□ **قال الرازي:** قوله تعالى: ﴿مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ فالمعنى: أن جسد الطير ثقيل والجسم الثقيل يمتنع بقاؤه في الجو معلقاً من غير دعامة تحته ولا علاقة فوقه، فوجب أن يكون الممسك له في ذلك الجو هو الله تعالى، ثم من الظاهر أن بقاءه في الجو معلقاً فِعْله، وحاصل باختياره، فثبت أن خالق فعل العبد هو الله تعالى.

= منه أنه لا يمكن إجراء الآية على ظاهرها، مما اضطره إلى التأويل الذي هو خلاف مذهب السلف والذي يثبتون فيه ما أخبرنا الله تعالى أنه في السماء على العرش، كما هو ظاهر الآية، وجاءت به الأحاديث الصحيحة الصريحة أن الله تعالى في السماء، ولا يلزم منه إلزامات الرازي، وانظر تقرير ذلك المبدد للإجماع الذي زعمه الرازي: منهاج السنة النبوية ٥/ ٤٤٠ (مرجع سابق)؛ شرح كتاب التوحيد ص٦٧٢ (مرجع سابق)؛ معارج القبول ١/ ١٥٤ (مرجع سابق)؛ التحف في مذاهب السلف ص٥٦ للشوكاني بدون اسم الناشر؛ العقيدة الواسطية ص٢١ (مرجع سابق)؛ رسالة إلى أهل الثغر ص٢٣٢ (مرجع سابق)؛ إثبات صفة العلو ص٤٥ (مرجع سابق)؛ اعتقاد أهل السنة ٣/ ٣٨٧ (مرجع سابق)؛ لمعة الاعتقاد ص١٢ (مرجع سابق)؛ العلو للعلي الغفار ص١٢، ٢٥٢ (مرجع سابق)؛ الفتاوى ٤/ ٢٧١ (مرجع سابق)؛ صفات الرب ص١٢ (مرجع سابق)؛ الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ٣/ ١٣٨ (مرجع سابق)؛ اجتماع الجيوش الإسلامية ص٤٩ (مرجع سابق)؛ الصواعق المرسلة ٤/ ١٢٤٤، ١٢٩٩ (مرجع سابق)؛ بيان تلبيس الجهمية ١/ ٣٠ (مرجع سابق)؛ الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار ٢/ ٦٠٩، ٦١٠ (مرجع سابق)؛ شرح قصيدة ابن القيم ص٤٥٣ (مرجع سابق).

(١) مفاتيح الغيب ٣٠/ ٦١، ٦٢.

قال القاضي: إنما أضاف الله تعالى هذا الإمساك إلى نفسه؛ لأنه تعالى هو الذي أعطى الآلات التي لأجلها يمكن الطير من تلك الأفعال، فلما كان تعالى هو المسبب لذلك لا جرم صحت هذه الإضافة إلى الله تعالى.

□ **قال الرازي: والجواب**: أن هذا ترك للظاهر: بغير دليل وأنه لا يجوز لا سيما والدلائل العقلية دلت على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى[1].

وتبرز الناحية النقدية عند الرازي في ضوء قاعدة المبحث هنا عند إيراده الاحتمالات المتعددة في دلالة الظاهر، ثم ترجيحه ما يراه في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ ٱللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ ﴿١٥٨﴾﴾ [البقرة: ١٥٨].

□ **قال الرازي:** ظاهر قوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ﴾ أنه لا إثم عليه والذي يصدق عليه أنه لا إثم في فعله يدخل تحته الواجب والمندوب والمباح... فإذن ظاهر هذه الآية لا يدل على أن السعي بين الصفا والمروة واجب أو ليس بواجب... مذهب الشافعي رحمه الله أن هذا السعي ركن... وعند أبي حنيفة رحمه الله أنه ليس بركن... واحتج أبو حنيفة رضي الله عنه بهذه الآية وهي قوله: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ وهذا لا يقال في الواجبات، ثم إنه تعالى أكد ذلك بقوله: ﴿وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا﴾ فبين أنه تطوع وليس بواجب..

والجواب من وجوه:

قال ابن عباس كان على الصفا صنم وعلى المروة صنم، وكان أهل الجاهلية يطوفون بهما ويتمسحون بهما، فلما جاء الإسلام كره المسلمون الطواف بينهما لأجل الصنمين فأنزل الله تعالى هذه الآية[2]، إذا عرفت هذا فنقول: انصرفت الإباحة إلى وجود الصنمين حال الطواف لا إلى نفس الطواف كما لو كان في الثوب نجاسة يسيرة عندكم أو دم البراغيث عندنا،

(١) مفاتيح الغيب ٢٠/ ٧٣.

(٢) معرفة السنن، والآثار ٤/ ٨٥ (مرجع سابق)؛ عمدة القاري ٩/ ٢٨٧ (مرجع سابق).

فقيل: لا جناح عليك أن تصلي فيه، فإن رفع الجناح ينصرف إلى مكان النجاسة لا إلى نفس الصلاة...

وروي عن عروة أنه قال لعائشة: إني أرى أن لا حرج علي في أن لا أطوف بهما، فقالت: بئس ما قلت، لو كان كذلك لقال: أن لا يطوف بهما[(١)]...

وكما أن قوله: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ﴾ لا يطلق على الواجب، فكذلك لا يطلق على المندوب، ولا شك في أن السعي مندوب، فقد صارت الآية متروكة العمل بظاهرها[(٢)].

فالرازي ذكر الاحتمالات الواردة في دلالة الظاهر، ورجح ما ذهب إليه الشافعي، ورد على من استدل بالظاهر على أن السعي مندوب، بأن الظاهر هنا يحتمل عدة احتمالات، فلا يصح حصره بالندب.

ويرجح الرازي بدلالة القاعدة ويتمسك بالظاهر إن لم يكن ما يمنع منه، كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ﴿٦٥﴾﴾ [البقرة: ٦٥].

□ **قال الرازي:** المروي عن مجاهد أنه ﷻ مسخ قلوبهم بمعنى الطبع والختم لا أنه مسخ صورهم، وهو مثل قوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًۢا﴾ [الجمعة: ٥]، ونظيره أن يقول الأستاذ للمتعلم البليد الذي لا ينجح

---

(١) أخرجه البخاري (مرجع سابق)، باب: وجوب الصفا والمروة ٢/٥٩٢ (١٥٦١) بسنده قال عروة: سألت عائشة رضي الله عنها فقلت لها: أرأيت قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ ۖ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا ۚ﴾ فوالله ما على أحد جناح أن لا يطوف بالصفا والمروة قالت: بئس ما قلت يا ابن أختي إن هذه لو كانت كما أولتها عليه كانت لا جناح عليه أن لا يتطوف بهما، ولكنها أنزلت في الأنصار كانوا قبل أن يسلموا يهلون لمناة الطاغية التي كانوا يعبدونها عند المشلل، فكان من أهلّ يتحرج أن يطوف بالصفا والمروة، فلما أسلموا سألوا رسول الله ﷺ عن ذلك قالوا: يا رسول الله إنا كنا نتحرج أن نطوف بين الصفا والمروة فأنزل الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ ۖ﴾ الآية.

(٢) مفاتيح الغيب ٤/١٤٤ ـ ١٤٦.

في تعليمه: كن حماراً. . . ولما ثبت بما قررنا جواز المسخ، أمكن إجراء الآية على ظاهرها ولم يكن بنا حاجة إلى التأويل الذي ذكره مجاهد رَحِمَهُ اللَّهُ، وإن كان ما ذكره غير مستبعد جداً؛ لأن الإنسان إذا أصر على جهالته بعد ظهور الآيات وجلاء البينات فقد يقال في العرف الظاهر: إنه حمار وقرد، وإذا كان هذا المجاز من المجازات الظاهرة المشهورة لم يكن في المصير إليه محذور ألبتة[(١)].

وربما خالف الرازي أكثر المفسرين في الدلالة على معنى الآية، لإيجاد معنى يناسب دلالة الظاهر، كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشۡرِي نَفۡسَهُ ٱبۡتِغَآءَ مَرۡضَاتِ ٱللَّهِۚ وَٱللَّهُ رَءُوفُۢ بِٱلۡعِبَادِ ٢٠٧﴾ [البقرة: ٢٠٧].

□ **قال الرازي:** أكثر المفسرين على أن المراد بهذا الشراء البيع. . وعندي أنه يمكن إجراء لفظة الشراء على ظاهرها، وذلك أن من أقدم على الكفر والشرك والتوسع في ملاذ الدنيا والإعراض عن الآخرة وقع في العذاب الدائم، فصار في التقدير كأن نفسه كانت له فبسبب الكفر والفسق خرجت عن ملكه وصارت حقاً للنار والعذاب، فإذا ترك الكفر والفسق وأقدم على الإيمان والطاعة صار كأنه اشترى نفسه من العذاب والنار، فصار حال المؤمن كالمكاتب يبذل دراهم معدودة ويشتري بها نفسه، فكذلك المؤمن يبذل أنفاساً معدودة ويشتري بها نفسه أبداً، لكن المكاتب عبد ما بقي عليه دراهم فكذا المكلف لا ينجو عن رق العبودية ما دام له نفس واحد في الدنيا. . . فإن قيل: إن الله تعالى جعل نفسه مشترياً حيث قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشۡتَرَىٰ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَنفُسَهُمۡ وَأَمۡوَٰلَهُم﴾ [التوبة: ١١١]، وهذا يمنع كون المؤمن مشترياً.

قلنا: لا منافاة بين الأمرين، فهو كمن اشترى ثوباً بعبد فكل واحد منهما بائع وكل واحد منهما مشتر فكذا هاهنا، وعلى هذا التأويل فلا يحتاج إلى ترك الظاهر وإلى حمل لفظ الشراء على البيع[(٢)].

---

(١) مفاتيح الغيب ٣/ ١٠٣.

(٢) مفاتيح الغيب ٥/ ١٧٤، ١٧٥.

ويذكر الرازي تعاضد الدلالة العقلية مع دلالة الظاهر في استدلاله لما يرجحه، في قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِن يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَٰذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ (٢٥)﴾ [الأنعام: ٢٥].

▫ **قال الرازي:** احتج أصحابنا بهذه الآية على أنه تعالى قد يصرف عن الإيمان ويمنع منه ويحول بين الرجل وبينه.. قالت المعتزلة: لا يمكن إجراء هذه الآية على ظاهرها ويدل عليه وجوه..

▫ **قال الرازي: والجواب**: عن الوجوه التي تمسكوا بها في بيان أنه لا يمكن حمل الكنان والوقر على أن الله تعالى منعهم عن الإيمان، وهو أن نقول: بل البرهان العقلي الساطع قائم على صحة هذا المعنى... فثبت بما ذكرنا أن البرهان العقلي مطابق لما دل عليه ظاهر هذه الآية، وإذا ثبت بالدليل العقلي صحة ما دل عليه ظاهرة هذه الآية وجب حمل هذه الآية عليه عملاً بالبرهان وبظاهر القرآن والله أعلم(١).

ويرد الرازي التكلف في تفسير الآية ما أمكن إجراء الآية على ظاهرها، وهو ترجيح بمقتضى قاعدة الترجيح هنا، وذلك في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْثَرْتُم مِّنَ الْإِنسِ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُم مِّنَ الْإِنسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَّلْتَ لَنَا قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ (١٢٨)﴾ [الأنعام: ١٢٨].

ثم قال تعالى: ﴿إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ وفيه وجوه:

الأول: أن المراد منه استثناء أوقات المحاسبة..

الثاني: المراد الأوقات التي ينقلون فيها من عذاب النار إلى عذاب الزمهرير...

الثالث: قال ابن عباس استثنى الله تعالى قوماً سبق في علمه أنهم يسلمون.

---

(١) مفاتيح الغيب ١٢/ ١٥٤، ١٥٥.

قال الزجاج: والقول الأول أولى؛ لأن معنى الاستثناء إنما هو من يوم القيامة؛ لأن قوله: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا﴾ هو يوم القيامة، ثم قال تعالى: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ﴾ منذ يبعثون ﴿إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ من مقدار حشرهم من قبورهم ومقدار مدتهم في محاسبتهم.

الرابع: قال أبو مسلم: هذا الاستثناء غير راجع إلى الخلود، وإنما هو راجع إلى الأجل المؤجل لهم، فكأنهم قالوا: وبلغنا الأجل الذي أجلت لنا؛ أي: الذي سميته لنا إلا من أهلكته قبل الأجل المسمى كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ﴾ [الأنعام: ٦]، وكما فعل في قوم نوح وعاد وثمود ممن أهلكه الله تعالى قبل الأجل الذي لو آمنوا لبقوا إلى الوصول إليه، فتلخيص الكلام أن يقولوا: استمتع بعضنا ببعض وبلغنا ما سميت لنا من الأجل إلا من شئت أن تخترمه فاخترمته قبل ذلك بكفره وضلاله.

□ **قال الرازي:** واعلم أن هذا الوجه وإن كان محتملاً إلا أنه ترك لظاهر ترتيب ألفاظ هذه الآية، ولما أمكن إجراء الآية على ظاهرها فلا حاجة إلى هذا التكلف[1].

وقد تتنازع المثال الواحد قاعدة الظاهر مع قاعدة الإجماع وهي: (كل تفسير خالف القرآن أو السنة أو إجماع الأمة فهو رد)[2]، فما موقف الرازي، وأيهما يقدم؟

ذكر الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٠٧﴾﴾ [هود: ١٠٧].

الأقوال في عذاب الكفار:

القول الأول: من أنه منقطع وله نهاية واحتجوا بهذه الآية.

---

(١) مفاتيح الغيب ١٣/ ١٥٧.

(٢) انظر لهذه القاعدة: جامع البيان ١/ ٢٩١، ١٧/ ٢٧ (مرجع سابق)؛ الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٠/ ١٠٩ (مرجع سابق)؛ أحكام القرآن لابن العربي ١/ ١١٩ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح ١/ ٢١٤ (مرجع سابق).

القول الثاني: قول الجمهور من الأمة، فقد اتفقوا على أن عذاب الكافر دائم.

ثم ذكر جواب الجمهور على أدلة أصحاب القول الأول، ومنها ما قواه الرازي وهو:

أن هذا الاستثناء يفيد إخراج أهل التوحيد من النار؛ لأن قوله: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُوا۟ فَفِى ٱلنَّارِ﴾ يفيد أن جملة الأشقياء محكوم عليهم بهذا الحكم ثم قوله: ﴿إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ يوجب أن لا يبقى ذلك الحكم على ذلك المجموع، ويكفي في زوال حكم الخلود عن المجموع زواله عن بعضهم، فوجب أن لا يبقى حكم الخلود لبعض الأشقياء، ولما ثبت أن الخلود واجب الكفار وجب أن يقال: الذين زال حكم الخلود عنهم هم الفساق من أهل الصلاة.

□ **قال الرازي:** وهذا كلام قوي في هذا الباب. ثم قال: فإن قيل: فمثل هذا الاستثناء مذكور في جانب السعداء، فإنه تعالى قال: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُوا۟ فَفِى ٱلْجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ ﴿١٠٨﴾﴾ [هود: ١٠٨]، **فأجاب**: إن مثل هذا الاستثناء حاصل في جانب السعداء، فنقول: أجمعت الأمة على أنه يمتنع أن يقال: إن أحداً يدخل الجنة، ثم يخرج منها إلى النار، فلأجل هذا الإجماع افتقرنا فيه إلى حمل ذلك الاستثناء على أحد تلك التأويلات، أما في هذه الآية لم يحصل هذا الإجماع فوجب إجراؤها على ظاهرها فهذا تمام الكلام في هذه الآية[(١)].

فتبين مما سبق تقديم الرازي الإجماع على قاعدة الظاهر، بأنه لم يحصل إجماع على عدم خروج من دخل في النار فوجب إجراؤها على ظاهرها بأن من شاء الله تعالى أخرجه منها، وحصل إجماع بعدم خروج من دخل الجنة إلى النار فلأجل هذا الإجماع افتقرنا فيه إلى حمل ذلك الاستثناء على أحد أجوبة الجمهور.

ونقل الرازي قول من أخذ بالظاهر، ثم تركه لدلالة الإجماع، كما في

---

(١) مفاتيح الغيب ١٨/ ٥١ ـ ٥٤.

تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ﴾ [البقرة: ١٧٨].

▫ **قال الرازي:** في تفسير الآية قولان:

القول الأول: إن هذه الآية تقتضي أن لا يكون القصاص مشروعاً إلا بين الحرين وبين العبدين وبين الأنثيين.

واحتجوا عليه بوجوه: . . .

ثم قال أصحاب هذا القول: مقتضى ظاهر هذه الآية، أن لا يقتل العبد إلا بالعبد وأن لا تقتل الأنثى إلا بالأنثى، إلا أنا خالفنا هذا الظاهر لدلالة الإجماع.

القول الثاني: أن قوله تعالى: ﴿ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ﴾ لا يفيد الحصر ألبتة، بل يفيد شرع القصاص بين المذكورين من غير أن يكون فيه دلالة على سائر الأقسام[1].

وهذا من باب التنازع بين القواعد حيث قدمت دلالة قاعدة الظاهر لكن هذه القاعدة فيما رَجَّحَتَه ينازعها في الدلالة على أصح الأقوال دلالة الإجماع من قاعدة: (كل تفسير خالف القرآن أو السنة أو إجماع الأمة فهو رد)[2] فقاعدة الإجماع ترجح القول الثاني.

ويتعقب الرازي المفسرين في المعنى الذي ظنوه من دلالة الظاهر في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡۖ فَلَيَعۡلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ وَلَيَعۡلَمَنَّ ٱلۡكَٰذِبِينَ ٣﴾ [العنكبوت: ٣].

▫ **قال الرازي:** فالحاصل على هذا هو أن المفسرين ظنوا أن حمل الآية على ظاهرها يوجب تجدد علم الله، والله عالم بالصادق والكاذب قبل الامتحان فكيف يمكن أن يقال: بعلمه عند الامتحان؟

---

(١) مفاتيح الغيب ٥/٤٣، ٤٤.

(٢) انظر لهذه القاعدة: جامع البيان ١/٢٩١، ١٧/٢٧ (مرجع سابق)؛ الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٠/١٠٩ (مرجع سابق)؛ أحكام القرآن لابن العربي ١/١١٩ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح ١/٢١٤ (مرجع سابق).

فنقول الآية محمولة على ظاهرها، وذلك أن علم الله صفة يظهر فيها كل ما هو واقع كما هو واقع فقبل التكليف كان الله يعلم أن زيداً مثلاً سيطيع وعمراً سيعصي، ثم وقت التكليف والإتيان يعلم أنه مطيع والآخر عاص، وبعد الإتيان يعلم أنه أطاع والآخر عصى، ولا يتغير علمه في شيء من الأحوال وإنما المتغير المعلوم(١).

وكذلك في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْعَٰبِدِينَ ﴿٨١﴾﴾ [الزخرف: ٨١].

□ **قال الرازي:** اعلم أن الناس ظنوا أن قوله: ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْعَٰبِدِينَ ﴿٨١﴾﴾ لو أجريناه على ظاهره، فإنه يقتضي وقوع الشك في إثبات ولد لله تعالى، وذلك محال، فلا جرم افتقروا إلى تأويل الآية، وعندي أنه ليس الأمر كذلك وليس في ظاهر اللفظ ما يوجب العدول عن الظاهر. . .

ثم قال: فظهر من المباحث التي لخصناها، أن الكلام هاهنا ممكن الإجراء على ظاهره من جميع الوجوه، وأنه لا حاجة فيه ألبتة إلى التأويل، والمعنى: أنه تعالى قال: ﴿قُلْ﴾ يا محمد ﴿إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْعَٰبِدِينَ﴾ لذلك الولد وأنا أول الخادمين له، والمقصود من هذا الكلام بيان أني لا أنكر ولده لأجل العناد والمنازعة، فإن بتقدير أن يقوم الدليل على ثبوت هذا الولد كنت مقراً به معترفاً بوجوب خدمته، إلا أنه لم يوجد هذا الولد ولم يقم الدليل على ثبوته ألبتة فكيف أقول به بل الدليل القاطع قائم على عدمه فكيف أقول به وكيف أعترف بوجوده.

وهذا الكلام ظاهر كامل لا حاجة به ألبتة إلى التأويل والعدول عن الظاهر، فهذا ما عندي في هذا الموضع، ونقل عن السدي من المفسرين أنه كان يقول حمل هذه الآية على ظاهرها ممكن ولا حاجة إلى التأويل، والتقرير الذي ذكرناه يدل على أن الذي قاله هو الحق(٢).

---

(١) مفاتيح الغيب ٥/٢٦، ٢٧.

(٢) مفاتيح الغيب ٢٧/١٩٦، ١٩٧.

يتلخص في هذا المبحث أن الرازي عمل بهذه القاعدة في تفسيره ورجح بها ونص عليها، وردّ ما جاء من الأقوال في تفسير الآية على خلاف الظاهر، وحكى الإجماع على بطلان صرف الدليل عن ظاهره بلا دليل.

وقد يصرف الرازي دلالة الآية عن ظاهرها لدليل يراه كالاستحالة، وقد يخصص دلالة الظاهر بما ورد من آيات أخرى، وتتعاضد قاعدة المبحث هنا مع قواعد أخرى يرجح الرازي بمضمونها، ويظهر أثر هذه القاعدة عند الرازي في الدلالة على أصح الأقوال من الأحكام الفقهية المتعلقة بالآية.

ومما يبين أثر القاعدة هنا في ترجيحات الرازي في مسائل الاعتقاد، ما جاء في استدلاله بها في إثبات خلق النار، وفي الإرادة والمشيئة.

ويرجح الرازي مذهب السلف في مرتكب الكبيرة في ضوء قاعدة الترجيح هنا وتظهر الناحية النقدية في مناقشة الرازي لأكابر المعتزلة وتعقبه لأقوالهم في ضوء معتقدهم في خلق الأفعال، وأن الإنسان يخلق فعل نفسه، ورده عليهم في ضوء قاعدة الترجيح هنا، ويستحضر الرازي دلالة الظاهر في مناقشته واستدلاله فنجده يرد على جميع التأويلات التكلفة برد واحد وأنها خلاف الظاهر.

وقد يعمل الرازي بهذه القاعدة في غير موضعها، فيضعف بمقتضاها، وليس هذا من الرازي تحكماً بالعمل بها من غير دليل، إنما ظن أن الآية لا يمكن إجراؤها على ظاهرها.

وقد يهمل الرازي العمل بها، فيترك ما تدل عليه من ظاهرها، كما جاء في تفسيره لمعنى الاستواء، وربما خالف الرازي أكثر المفسرين في الدلالة على معنى الآية، لإيجاد معنى يناسب دلالة الظاهر، ويتعقب الرازي المفسرين في المعنى الذي ظنوه من دلالة الظاهر، مع استحضاره تنازع هذه القاعدة مع غيرها في المثال الواحد.

المبحث الثالث

قاعدة:

إعمال الأغلب في القرآن
وتقديم المفهوم الجاري في استعماله أولى

التعريف بالقاعدة:

إذا تنازع المفسرون في تفسير آية، فأولى الأقوال بالصواب هو القول الذي يوافق استعمال القرآن في غير موضع النزاع، سواء أكان ذلك الاستعمال:

استعمالاً أغلبياً.

أو مطرداً بأن يكون استعمالها في جميع مواردها في القرآن متفقاً عليه.

أو عادة في أسلوب القرآن[(١)].

لأن الغالب هو الذي له الحكم[(٢)]، والغالب الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي[(٣)].

وممن اعتمد الترجيح بهذه القاعدة:

الطبري[(٤)]، فقد قال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هُم بِهِۦ مُشْرِكُونَ﴾

---

(١) قواعد الترجيح للحربي ١/١٧٢ (مرجع سابق) وذكر ابن عاشور في المقدمة العاشرة في تفسيره ١/٦٩: (مرجع سابق): أنه يحق على المفسر أن يتعرف عادات القرآن من نظمه وكلمه.

(٢) الموافقات ١/٢٢٩ (مرجع سابق).

(٣) الموافقات ٢/٥٣ (مرجع سابق).

(٤) جامع البيان ١٤/١٧٥ (مرجع سابق).

[النحل: ١٠٠]: وأما قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ هُم بِهِۦ مُشۡرِكُونَ﴾، فإن أهل التأويل اختلفوا في تأويله:

فقال بعضهم: فيه بما قلنا: إن معناه والذين هم بالله مشركون. . .

وقال آخرون: معنى ذلك والذين هم به مشركون أشركوا الشيطان في أعمالهم.

والقول الأول: أولى القولين في ذلك بالصواب، وذلك أن الذين يتولون الشيطان إنما يشركونه بالله في عبادتهم وذبائحهم ومطاعمهم ومشاربهم لا أنهم يشركون بالشيطان، ولو كان معنى الكلام ـ على القول الثاني ـ لكان التنزيل الذين هم مشركوه، ولم يكن في الكلام (به) فكان يكون لو كان التنزيل كذلك، والذين هم مشركوه في أعمالهم، إلا أن يوجه موجه معنى الكلام إلى أن القوم كانوا يدينون بألوهة الشيطان ويشركون الله به في عبادتهم إياه فيصح حينئذٍ معنى الكلام ويخرج عما جاء التنزيل به في سائر القرآن وذلك أن الله تعالى وصف المشركين في سائر سور القرآن أنهم أشركوا بالله ما لم ينزل به عليهم سلطاناً، وقال في كل موضع تقدم إليهم بالزجر عن ذلك لا تشركوا بالله شيئاً، ولم نجد في شيء من التنزيل لا تشركوا الله بشيء، ولا في شيء من القرآن خبراً من الله عنهم أنهم أشركوا الله بشيء، فيجوز لنا توجيه معنى قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ هُم بِهِۦ مُشۡرِكُونَ﴾ إلى والذين هم بالشيطان مشركو الله، فبين إذاً إذ كان ذلك كذلك أن الهاء في قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ هُم بِهِۦ﴾ عائدة على الرب في قوله: ﴿وَعَلَىٰ رَبِّهِمۡ يَتَوَكَّلُونَ﴾ [النحل: ٩٩].

ومنهم: ابن القيم فقد قال في معرض ترجيحه لأحد الأقوال بهذه القاعدة في تفسير قول الله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ عَلَىٰ رَجۡعِهِۦ لَقَادِرٌ ۝٨﴾ [الطارق: ٨]، قال: والقول الصواب هو الأول لوجوه:

أحدهما: أنه هو المعهود من طريقة القرآن من الاستدلال بالمبدأ على المعاد[1].

---

(١) التبيان في أقسام القرآن ص٦٥ (مرجع سابق)؛ مفتاح دار السعادة، لابن القيم، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت ١/١٦١؛ بدائع الفوائد ٢/٣٦٣ (مرجع سابق).

ومنهم: شيخ الإسلام ابن تيمية[١]، وابن عطية[٢]، والألوسي[٣]، والشنقيطي[٤]، وابن عاشور[٥].

ولا شك أن إعمال هذه القاعدة يلزم منه تتبع المفردة في سياقات القرآن للوصول إلى الأغلب في استعمالها.

ثم إن مضمون هذه القاعدة كان حاضراً عند الرازي في تفسيره، فتراه يبين في مواضع كثيرة دلالة المفردة في القرآن على حسب سياقاتها الذي وردت فيه، مع إلمامه بعدد ورودها، كقوله: وذُكر الصبر في القرآن في نيف وسبعين موضعاً[٦]، وقوله: من الناس من قال: إنه بقي في عرف القرآن كذلك أيضاً فمعنى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِ﴾: أينما ذكر في القرآن، لا ميل لأحد عليه بمطالبة شيء من الأشياء[٧].

وقد قال الرازي في قوله تعالى: ﴿ٱلۡحَجُّ أَشۡهُرٞ مَّعۡلُومَٰتٞۚ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلۡحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلۡحَجِّۗ﴾ [البقرة: ١٩٧]: فرض هاهنا بمعنى: أوجب، وقد جاء في القرآن فرض بمعنى: أبان، وهو قوله: ﴿سُورَةٌ أَنزَلۡنَٰهَا وَفَرَضۡنَٰهَا﴾ [النور: ١] بالتخفيف، وقوله: ﴿قَدۡ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمۡ تَحِلَّةَ أَيۡمَٰنِكُمۡۚ﴾ [التحريم: ٢]، وهذا أيضاً راجع إلى معنى القطع؛ لأن من قطع شيئاً فقد أبانه من غيره، والله تعالى إذا فرض شيئاً أبانه عن غيره ففرض بمعنى: أوجب وفرض بمعنى: أبان كلاهما يرجع إلى أصل واحد[٨].

وذكر المراد من الحكمة في تفسير قول الله تعالى: ﴿يُؤۡتِي ٱلۡحِكۡمَةَ مَن

---

(١) الفتاوى ٢/ ٣٠ (مرجع سابق).
(٢) المحرر الوجيز ٤/ ٢٤٢ (مرجع سابق).
(٣) روح المعاني الألوسي ٢/ ١٧٢ (مرجع سابق).
(٤) أضواء البيان ٣/ ٤٧٩ (مرجع سابق).
(٥) التحرير والتنوير ١/ ١٢٤ (مرجع سابق).
(٦) مفاتيح الغيب ٤/ ١٣٨.
(٧) مفاتيح الغيب ٤/ ١٤٤.
(٨) مفاتيح الغيب ٥/ ١٣١.

يَشَآءُۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٢٦٩﴾﴾ [البقرة: ٢٦٩].

□ **قال الرازي:** المراد من الحكمة إما العلم وإما فعل الصواب. ثم قال: يروى عن مقاتل أنه قال: تفسير الحكمة في القرآن على أربعة أوجه:

أحدها: مواعظ القرآن، قال في سورة البقرة ٢٣١: ﴿وَمَآ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِۦۚ﴾؛ يعني: مواعظ القرآن.

وثانيها: الحكمة بمعنى: الفهم والعلم ومنه قوله تعالى: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ [مريم: ١٢]، وفي لقمان: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا لُقْمَٰنَ ٱلْحِكْمَةَ﴾ [لقمان: ١٢]؛ يعني: الفهم والعلم وفي الأنعام: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ﴾ [٨٩].

وثالثها: الحكمة بمعنى: النبوّة في النساء: ﴿فَقَدْ ءَاتَيْنَآ ءَالَ إِبْرَٰهِيمَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ [٥٤]؛ يعني: النبوّة، وفي ص: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُۥ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحِكْمَةَ﴾ [٢٠]؛ يعني: النبوّة وفي البقرة: ﴿وَءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ [٢٥١].

ورابعها: القرآن بما فيه من عجائب الأسرار في النحل: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ﴾ [١٢٥]، وفي هذه الآية: ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًاۗ﴾ [البقرة: ٢٦٩].

□ **قال الرازي:** وجميع هذه الوجوه عند التحقيق ترجع إلى العلم.

ثم قال: واعلم أن الحكمة لا يمكن خروجها عن هذين المعنيين(١).

وهذا التتبع يوصل إلى معرفة الأغلب في استعمال القرآن والذي هو أساس هذه القاعدة، ومن الألفاظ التي ذكر الرازي: لفظ: (الكلمة).

□ **قال الرازي:** لفظ: (الكلمة) قد يستعمل في اللفظة الواحدة ويراد بها الكلام الكثير الذي قد ارتبط بعضه ببعض؛ كتسميتهم القصيدة بأسرها كلمة، ومنها يقال: كلمة الشهادة ويقال: الكلمة الطيبة صدقة، ولما كان المجاز أولى

(١) مفاتيح الغيب ٧/٥٩، ٦٠.

من الاشتراك علمنا أن إطلاق لفظ الكلمة على المركب مجاز، وذلك لوجهين:

الأول: أن المركب إنما يتركب من المفردات فإطلاق لفظ الكلمة على الكلام المركب يكون إطلاقاً لاسم الجزء على الكل.

والثاني: أن الكلام الكثير إذا ارتبط بعضه ببعض حصلت له وحدة فصار شبيهاً بالمفرد في تلك الوجوه، والمشابهة سبب من أسباب حسن المجاز فأطلق لفظ الكلمة على الكلام الطويل لهذا السبب.

ثم قال: لفظ الكلمة جاء في القرآن لمفهومين آخرين:

أحدهما: يقال لعيسى: كلمة الله، إما لأنه حدث بقوله: كن، أو لأنه حدث في زمان قليل كما تحدث الكلمة كذلك.

والثاني: أنه تعالى سمى أفعاله كلمات كما قال تعالى في الآية الكريمة: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا ﴿١٠٩﴾﴾ [الكهف: ١٠٩]، والسبب فيه الوجهان المذكوران فيما تقدم والله أعلم[١].

وقال في موضع آخر في لفظ المَلِك: واعلم أن لفظ المَلِك جاء في القرآن على وجوه مختلفة:

فالأول: المالك، قال الله تعالى: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿٤﴾﴾ [الفاتحة: ٣].

الثاني: الملك، قال تعالى: ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ﴾ [المؤمنون: ١١٦].

وقال: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ﴾ [الحشر: ٢٣]، وقال: ﴿مَلِكِ ٱلنَّاسِ ﴿٢﴾﴾ [الناس: ٢]، واعلم أن ورود لفظ الملك في القرآن أكثر من ورد لفظ المالك والسبب فيه أن الملك أعلى شأناً من المالك.

الثالث: مالك الملك، قال تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ﴾ [آل عمران: ٢٦].

الرابع: المليك، قال تعالى: ﴿عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ [القمر: ٥٥].

---

(١) مفاتيح الغيب ١/ ٢٤، ٢٥.

الخامس: لفظ المُلك، قال تعالى: ﴿ٱلْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ لِلرَّحْمَٰنِ﴾ [الفرقان: ٢٦]، وقال تعالى: ﴿لَّهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الحديد: ٢].

وكذلك في لفظ القوة، قال:

واعلم أن لفظ القوة يقرب من لفظ القدرة وقد جاء هذا اللفظ في القرآن على وجوه مختلفة:

الأول: القوي، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحج: ٧٤].

الثاني: ذو القوة، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ﴿٥٨﴾﴾ [الذاريات: ٥٨](١).

وقال في لفظ الكلام: فيه وجوه:

الأول: لفظ الكلام، قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦].

الثاني: صيغة الماضي من هذا اللفظ، قال تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، وقال: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ [الأعراف: ١٤٣].

الثالث: صيغة المستقبل، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا﴾ [الشورى: ٥١].

وفي لفظ القول: وفيه وجوه:

الأول: صيغة الماضي، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ﴾ [البقرة: ٣٠]، ونظائره كثيرة في القرآن.

الثاني: صيغة المستقبل، قال تعالى: ﴿قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ﴾ [البقرة: ٦٨].

الثالث: القيل والقول، قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء: ١٢٢]، وقال تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ﴾ [ق: ٢٩](٢).

---

(١) مفاتيح الغيب ١/١١٨.

(٢) مفاتيح الغيب ١/١٢٠.

إن هذه المواضع التي ذكرت تبين لنا تتبع الرازي لدلالة المفردة في القرآن، في سياقاتها المختلفة، وهذا التتبع هو الموصل إلى الأغلب في الاستعمال القرآني.

ويكون العمل بهذه القاعدة في إحدى حالتين:

الأولى: أن تكون الآية محتملة لمعاني عدة، ولا يمكن إرادتها جميعاً فيطلب الترجيح لواحد منها بهذه القاعدة، لكونه هو الغالب في استعمال القرآن.

الثانية: أن تكون الآية محتملة لمعاني عدة مع إمكان الحمل عليها جميعاً، ففي هذه الحالة إما أن نحمل الآية على جميع تلك المعاني المحتملة والتي يمكن اجتماعها، وإما أن نُعمل هذه القاعدة من باب حمل الآية على أولى الأقوال فيها، ومثال هذه الحالة في تفسير الرازي ما جاء في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢﴾ [البقرة: ٢].

□ **قال الرازي:** إن الله تعالى ذكر المتقي هاهنا. . .وذلك بأن يكون آتياً بالعبادات محترزاً عن المحظوارت. . . واعلم أن التقوى هي الخشية قال في أول النساء: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ﴾ [النساء: ١]، ومثله في أول الحج، وفي الشعراء: ﴿إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ هُودٌ أَلَا تَتَّقُونَ ۝١٢٤﴾ [الشعراء: ١٢٤]؛ يعني: ألا تخشون الله، وكذلك قال هود وصالح ولوط وشعيب لقومهم، وفي العنكبوت قال إبراهيم لقومه: ﴿ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱتَّقُوهُ﴾ [العنكبوت: ١٦]؛ يعني: اخشوه وكذا قوله: ﴿ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ﴾ [آل عمران: ١٠٢] ﴿وَتَزَوَّدُوا۟ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ﴾ [البقرة: ١٩٧]، ﴿وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا﴾ [البقرة: ٤٨].

□ **ثم قال الرازي:** واعلم أن حقيقة التقوى وإن كانت هي التي ذكرناها إلا أنها قد جاءت في القرآن والغرض الأصلي منها: الإيمان تارة، والتوبة أخرى، والطاعة ثالثة، وترك المعصية رابعاً، والإخلاص خامساً.

أما الإيمان فقوله تعالى: ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ﴾ [الفتح: ٦]؛ أي: التوحيد ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱمْتَحَنَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [الحجرات: ٣]، وفي الشعراء: ﴿قَوْمَ فِرْعَوْنَ أَلَا يَتَّقُونَ ۝١١﴾ [الشعراء: ١١]؛ أي يؤمنون، وأما التوبة فقوله:

﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوْاْ﴾ [الأعراف: ٩٦]؛ أي: تابوا، وأما الطاعة فقوله في النحل: ﴿أَنْ أَنذِرُوٓاْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱتَّقُونِ﴾ [النحل: ٢]، وفيه؛ أيضاً: ﴿أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ تَتَّقُونَ﴾ [النحل: ٥٢]، وفي المؤمنين: ﴿وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱتَّقُونِ﴾ [المؤمنون: ٥٢]، وأما ترك المعصية فقوله: ﴿وَأْتُواْ ٱلْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَٰبِهَاۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ﴾ [البقرة: ١٨٩]؛ أي: فلا تعصوه، وأما الإخلاص فقوله في الحج: ﴿فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى ٱلْقُلُوبِ﴾ [الحج: ٣٢]؛ أي: من إخلاص القلوب فكذا قوله: ﴿وَإِيَّٰىَ فَٱتَّقُونِ﴾ [البقرة: ٤١][(١)].

ففي هذه الحالة إما أن نحمل الآية على جميع تلك المعاني المحتملة والتي يمكن اجتماعها، وإما أن نُعمل هذه القاعدة من باب حمل الآية على أولى الأقوال فيها[(٢)].

وقد تكون الآية محتملة لمعاني عدة مع إمكان الحمل على بعضها دون بعض، كما قال الرازي في قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۖ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ١١٧﴾ [البقرة: ١١٧].

□ **قال الرازي:** في محامل لفظ القضاء في القرآن، قالوا: إنه يستعمل على وجوه:

أحدها: بمعنى الخلق قوله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ﴾ [فصلت: ١٢]؛ يعني: خلقهن.

وثانيها: بمعنى الأمر قال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣].

وثالثها: بمعنى الحكم ولهذا يقال للحاكم: القاضي.

ورابعها: بمعنى الإخبار قال تعالى: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِى ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الإسراء: ٤]؛ أي: أخبرناهم، وهذا يأتي مقروناً بإلى.

وخامسها: أن يأتي بمعنى الفراغ من الشيء قال تعالى: ﴿فَلَمَّا قُضِىَ وَلَّوْاْ

---

(١) مفاتيح الغيب ٢/ ٢٠.

(٢) انظر: قواعد التفسير ٢/ ٧٩٨ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح ١/ ١٧٢ (مرجع سابق).

إِلَىٰ قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ﴾ [الأحقاف: ٢٩]؛ يعني: لما فرغ من ذلك، وقال تعالى: ﴿وَقُضِيَ ٱلْأَمْرُ وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِيِّ﴾ [هود: ٤٤]؛ يعني: فرغ من إهلاك الكفار وقال: ﴿لْيَقْضُواْ تَفَثَهُمْ﴾ [الحج: ٢٩]؛ بمعنى: ليفرغوا منه.

إذا عرفت هذا فنقول قوله: ﴿إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا﴾ [آل عمران: ٤٧]، قيل: إذا خلق شيئاً، وقيل: حكم بأنه يفعل شيئاً وقيل: أحكم أمراً[1].

وأما إذا كانت الآية محتملة لمعاني عدة، وحصل الاتفاق بين المفسرين على معنى الآية في الموضع المراد تفسيره فلا يعمل بهذه القاعدة في هذا الموضع، كما قال الرازي في معنى الكتاب في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾﴾ [البقرة: ٢]: اعلم أن أسماء القرآن كثيرة، قال: مدلول لفظ (كتاب):

أحدها الكتاب.. واتفقوا على أن المراد من الكتاب القرآن قال: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ﴾ [ص: ٢٩]، والكتاب جاء في القرآن على وجوه:

أحدها: الفرض ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ﴾ [البقرة: ١٧٨]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ ﴿١٨٣﴾﴾ [البقرة: ١٨٣]، ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا﴾ [النساء: ١٠٣].

وثانيها: الحجة والبرهان ﴿فَأْتُواْ بِكِتَٰبِكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١٥٧﴾﴾ [الصافات: ١٥٧]؛ أي: برهانكم.

وثالثها: الأجل ﴿وَمَآ أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ ﴿٤﴾﴾ [الحجر: ٤]؛ أي: أجل.

ورابعها: بمعنى مكاتبة السيد عبده ﴿وَٱلَّذِينَ يَبْتَغُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النور: ٣٣][2].

ففي الموضع السابق لا يُعمل بالقاعدة، لحصول الاتفاق بين المفسرين على معنى الآية في الموضع المراد تفسيره، فاتفقوا على معنى: (الكتاب) في

---

(١) مفاتيح الغيب ٤/ ٢٤، ٢٥.

(٢) مفاتيح الغيب ٢/ ١٣.

الموضع السابق بأنه القرآن الكريم، فلا يوجد خلاف هنا، فبالتالي لا نعمل بالقاعدة.

ولا شك أن دلالة الأغلب له اعتبار في التفسير، أما في القراءات فلا تثبت قراءة بدلالة الأغلب والأكثر في القرآن، ولا تدخل لا؛ لأنها لا تصلح للترجيح بل لأن القراءة توقيفية لا مجال للاجتهاد فيها، كما جاء في تفسير قول الله تعالى: ﴿بَلَىٰ قَدْ جَآءَتْكَ ءَايَٰتِى فَكَذَّبْتَ بِهَا وَٱسْتَكْبَرْتَ وَكُنتَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٥٩﴾﴾ [الزمر: ٥٩].

▫ **قال الرازي:** قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: القراءة المشهورة واقعة على التذكير في قوله؛ لأن النفس تقع على الذكر والأنثى فخوطب بالذكر.

وروى الربيع بن أنس[١]، عن أم سلمة[٢]، أن النبي ﷺ كان يقرأ على التأنيث.

قال أبو عبيد: لو صح هذا عن النبي ﷺ لكان حجة لا يجوز لأحد تركها؛ ولكنه ليس بمسند؛ لأن الربيع لم يدرك أم سلمة.

وأما وجه التأنيث فهو أنه ذكر النفس ولفظ النفس ورد في القرآن في أكثر الأمر على التأنيث بقوله: ﴿سَوَّلَتْ لِى نَفْسِى﴾ [طه: ٩٦]، و﴿إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ﴾ [يوسف: ٥٣]، و﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾﴾ [الفجر: ٢٧][٣].

ويدخل تحت قاعدة المبحث ما ذكره المفسرون من الكليات[٤]، وهي التي يكون استعمالها في جميع مواردها في القرآن متفقاً عليه، غير موضع

---

(١) الربيع بن أنس البكري الحنفي روى له الأربعة وتوفي في سنة سبع وثلاثين ومائة؛ الوافي بالوفيات ١٤/ ٥٦ (مرجع سابق)؛ سير أعلام النبلاء ٦/ ١٦٩ (مرجع سابق).

(٢) أم سلمة بنت أبي أمية بن المغيرة زوجة النبي ﷺ وماتت في ذي القعدة سنة تسع وخمسين؛ البدء والتاريخ ٤/ ٢١٤ (مرجع سابق)؛ البداية والنهاية ٤/ ٦٢ (مرجع سابق).

(٣) مفاتيح الغيب ٢٧/ ٧.

(٤) انظر: من جملة الكليات التي في التفسير ما أورده الزركشي عن ابن فارس في البرهان ١/ ١٠٥ (مرجع سابق)؛ والسيوطي في الإتقان ١/ ٤١٧ (مرجع سابق).

الخلاف بأن يقول مفسر قولاً في آية جميع نظائرها في القرآن على خلاف هذا القول[1]، ومن هذه الكليات كقول الرازي:

أما الذي يدل على وجود الصانع فالقرآن مملوء منه، **أولها**: ما ذكر ها هنا من الدلائل الخمسة وهي: خلق المكلفين وخلق من قبلهم وخلق السماء وخلق الأرض وخلق الثمرات من الماء النازل من السماء إلى الأرض، وكل ما ورد في القرآن من عجائب السماوات والأرض فالمقصود منه ذلك[2].

وقال في موضع آخر في قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوۡمٗا تُرۡجَعُونَ فِيهِ إِلَى ٱللَّهِۖ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفۡسٖ مَّا كَسَبَتۡ وَهُمۡ لَا يُظۡلَمُونَ ۝٢٨١﴾ [البقرة: ٢٨١].

□ **قال الرازي:** كل ما في القرآن من قوله: ﴿تُرۡجَعُونَ فِيهِ إِلَى ٱللَّهِۖ﴾ له معنيان:

الأول: أن الإنسان له أحوال ثلاثة على الترتيب: **فالحالة الأولى**: كونهم في بطون أمهاتهم ثم لا يملكون نفعهم ولا ضرهم بل المتصرف فيهم ليس إلا الله سبحانه وتعالى.

والحالة الثانية: كونهم بعد البروز عن بطون أمهاتهم وهناك يكون المتكفل بإصلاح أحوالهم في أول الأمر الأبوين ثم بعد ذلك يتصرف بعضهم في البعض في حكم الظاهر.

والحالة الثالثة: بعد الموت وهناك لا يكون المتصرف فيهم ظاهراً في الحقيقة إلا الله سبحانه فكأنه بعد الخروج عن الدنيا عاد إلى الحالة التي كان عليها قبل الدخول في الدنيا فهذا هو معنى الرجوع إلى الله.

والثاني: أن يكون المراد يرجعون إلى ما أعد الله لهم من ثواب أو عقاب، وكلا التأويلين حسن مطابق للفظ[3].

ويدخل كذلك تحت قاعدة المبحث ما ذكره المفسرون من عادة أو

---

(١) قواعد الترجيح للحربي ١/ ١٧٢ (مرجع سابق).
(٢) مفاتيح الغيب ٢/ ٨٠، ٨١.
(٣) مفاتيح الغيب ٧/ ٩١، ٩٢.

طريقة أو معهود القرآن، كما قال الرازي: جرت عادة القرآن بالتعبير عن العلم والإيمان بالنور، وعن الجهل والكفر بالظلمات[1].

وقال: من عادة القرآن أن يكون بيان التوحيد وبيان الوعظ والنصيحة وبيان الأحكام مختلطاً بعضها بالبعض، ليكون كل واحد منها موفياً للآخر ومؤكداً له[2]، وقال في موضع آخر:

الطريقة المعهودة في القرآن من أنه تعالى لما كان قادراً على الابتداء كان قادراً على الإعادة[3].

ويحتج الرازي لما يذهب إليه في تفسيره بما جاء كلياً أو أغلبياً في القرآن، وذلك في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُۥ مَا يَشَآءُ مِن مَّحَٰرِيبَ وَتَمَٰثِيلَ وَجِفَانٍ كَٱلْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَٰتٍ ۚ ٱعْمَلُوٓا۟ ءَالَ دَاوُۥدَ شُكْرًا ۚ وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِىَ ٱلشَّكُورُ ﴿١٣﴾﴾ [سبأ: ١٣].

□ **قال الرازي:** قوله: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِىَ ٱلشَّكُورُ﴾ إشارة إلى أن الله خفف الأمر على عباده، وذلك لأنه لما قال: ﴿ٱعْمَلُوٓا۟ ءَالَ دَاوُۥدَ شُكْرًا ۚ﴾ فهم منه أن الشكر واجب، لكن شكر نعمه كما ينبغي لا يمكن؛ لأن الشكر بالتوفيق وهو نعمة تحتاج إلى شكر آخر وهو بتوفيق آخر، فدائماً تكون نعمة الله بعد الشكر خالية عن الشكر، فقال تعالى: إن كنتم لا تقدرون على الشكر التام فليس عليكم في ذلك حرج فإن عبادي قليل منهم الشكور.

□ **قال الرازي:** ويقوي قولنا، أنه تعالى أدخل الكل في قوله عِبَادِي مع الإضافة إلى نفسه، وعبادي بلفظ الإضافة إلى نفس المتكلم لم ترد في القرآن إلا في حق الناجين، كقوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ﴾ [الزمر: ٥٣] وقوله: ﴿﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ ۚ﴾﴾ [الإسراء: ٦٥]، فإن قيل: على ما ذكرتم شكر الله بتمامه لا يمكن، وقوله:

---

(١) مفاتيح الغيب ١٧/ ٣٥.
(٢) مفاتيح الغيب ٦/ ٢٠.
(٣) مفاتيح الغيب ٣٠/ ١٢٥.

﴿قَلِيلٌ﴾ يدل على أن في عباده من هو شاكر لأنعمه، نقول: الشكر بقدر الطاقة البشرية هو الواقع وقليل فاعله، وأما الشكر الذي يناسب نعم الله فلا قدرة عليه ولا يكلف الله نفساً إلى وسعها، أو نقول: الشاكر التام ليس إلا من رضي الله عنه وقال له: يا عبدي ما أتيت به من الشكر القليل قبلته منك وكتبت لك أنك شاكر لأنعمي بأسرها، وهذا القبول نعمة عظيمة لا أكلفك شكرها[(١)].

فالرازي في المثال السابق يبين أن الأمر الوارد في قوله: ﴿ٱعْمَلُوٓا۟ ءَالَ دَاوُۥدَ شُكْرًا﴾ قد خففه الله تعالى، بقوله: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِىَ ٱلشَّكُورُ﴾ وذلك أن لفظة ﴿عِبَادِى﴾ مضافة إلى نفس المتكلم، لم ترد في القرآن إلا في حق الناجين.

وكذلك ما جاء في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّنَ ٱلْأَنۢبَآءِ مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ** ﴿٤﴾﴾ [القمر: ٤].

▫ **قال الرازي:** والأنباء هي الأخبار العظام، ويدلك على صدقه أن في القرآن لم يرد النبأ والأنباء إلا لما له وقع قال: ﴿وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍۭ بِنَبَإٍ يَقِينٍ﴾ [النمل: ٢]؛ لأنه كان خبراً عظيماً وقال: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ﴾ [الحجرات: ٦]؛ أي: محاربة أو مسالمة وما يشبهه من الأمور العرفية وإنما يجب التثبت فيما يتعلق به حكم ويترتب عليه أمر ذو بال وكذلك قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٤٤]، فكذلك الأنباء هاهنا وقال تعالى عن موسى: ﴿لَّعَلِّىٓ ءَاتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ﴾ [القصص: ٢٩] حيث لم يكن يعلم أنه يظهر له شيء عظيم يصلح أن يقال له: نبأ ولم يقصده[(٢)].

في الموضع السابق يحتج الرازي لما يذهب إليه في تفسيره: الأنباء بأنها الأخبار العظام، بما جاء كلياً أو أغلبياً في القرآن من معنى النبأ، وجمعه أنباء، وبعد التتبع نجد أن هذه المفردة وردت في المواضع التالية على نفس المعنى الذي ذكر الرازي:

---

(١) مفاتيح الغيب ٢١٦/٢٥.

(٢) مفاتيح الغيب ٢٩/٢٩.

أنباء: جمع نبأ، وهو الخبر ذو الشأن، وفائدة عظيمة[1]، ووردت على النحو التالي: الأَنْبَاءُ: [القصص: ٦٦، في القمر: ٤]، أَنْبَاءِ الرُّسُلِ: [هود: ١٢٠]، أَنْبَاءِ الْغَيْبِ: [آل عمران: ٤٤]، واللفظ في: [هود: ٤٩، يوسف: ١٠٢]، أَنْبَاءِ الْقُرَى: [هود: ١٠٠]، أَنْبَاءِ مَا قَدْ سَبَقَ: [طه: ٩٩]، أَنْبَاءُ مَا كَانُوا: [الأنعام: ٥، الشعراء: ١]، أَنْبَائِكُمْ: [الأحزاب: ٢٠]، أَنْبَائِهَا: [الأعراف: ١٠١]، نَبَإٍ: [الأنعام: ٦٧، النمل: ٢٢، ص: ١٧، الحجرات: ١]، النَّبَإِ: [النبأ: ٢]، نَبَأَ إِبْرَاهِيمَ: [الشعراء: ٦٩]، نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ: [المائدة: ٢٧]، نَبَأُ الْخَصْمِ: [ص: ٢١]، نَبَأَ الَّذِي: [الأعراف: ١٧٥]، نَبَأُ الَّذِينَ: [التوبة: ٧٠]، واللفظ في [إبراهيم: ٩، التغابن: ٥]، نَبَإِ المرسلين: [الأنعام: ٣٤]، نَبَإِ موسى: [القصص: ٣]، نَبَأَ نُوحٍ: [يونس: ٧١]، نَبَأَهُ: [ص: ٨٨]، نَبَأَهُمْ: [الكهف: ١٣].

ويستحضر الرازي في تفسيره للآية ما ورد من الكليات أو الأغلب في القرآن، والذي هو الأساس الذي يقوم عليه الترجيح بقاعدة المبحث، فبعد أن يذكر تفسير الآية يرد على بعض الفرق في تقريرهم لبعض الكليات في القرآن، كما قال في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ٢٩﴾ [ق: ٢٩].

□ **قال الرازي:** وقوله تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ﴾ يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون قولة لَدَيَّ متعلقاً بالقول؛ أي: مَا يُبَدَّل الْقَوْلُ لَدَيَّ.

وثانيهما: أن يكون ذلك متعلقاً بقوله: ﴿مَا يُبَدَّلُ﴾؛ أي: لا يقع التبديل عندي.

وعلى الوجه الأول في القول الذي لديه وجوه: . . .

ثالثها: لا خلف في إيعاد الله تعالى كما لا إخلاف في ميعاد الله، وهذا يرد على المرجئة حيث قالوا: ما ورد في القرآن من الوعيد فهو تخويف لا يحقق الله شيئاً منه وقالوا: الكريم إذا وعد أنجز ووفى وإذا أوعد أخلف

---

(١) المفردات للراغب ص٤٨١ (مرجع سابق).

وعفا[1].

ويقف الرازي من الكليات موقف المناقش، فيرد بعض ما قيل: إنه من الكليات كما جاء في من قال في حد الكبيرة:

كل ما جاء في القرآن مقروناً بذكر الوعيد فهو كبيرة، نحو قتل النفس المحرمة وقذف المحصنة والزنا والربا وأكل مال اليتيم والفرار من الزحف...

ثم ضعفه الرازي وبين سبب تضعيفه فقال: فلأن كل ذنب لا بد وأن يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل فالقول بأن كل ما جاء في القرآن مقروناً بالوعيد فهو كبيرة يقتضي أن يكون كل ذنب كبيرة وقد أبطلناه[2].

ويتتبع الرازي السياق حتى يصل إلى معرفة الأغلب أو الكلي في معنى المفردة كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿إِنَّا كَذَٰلِكَ نَفْعَلُ بِالْمُجْرِمِينَ ﴿٣٤﴾﴾ [الصافات: ٣٤].

◻ **قال الرازي:** وعني بالمجرمين هاهنا الكفار بدليل أنه تعالى قال بعد هذه الكلمة: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ ﴿٣٥﴾﴾ والضمير في قوله: ﴿إِنَّهُمْ﴾ عائد إلى المذكور السابق وهو قوله: ﴿بِالْمُجْرِمِينَ﴾ وهذا يدل على أن لفظ المجرم المطلق مختص في القرآن بالكافر[3].

ولم أجد من المفسرين من أشار في هذا الموضع إلى ما ذكره الرازي من دلالة مفردة (المجرم) في القرآن بأنه الكافر، فيذكرون معنى الآية بأنه الكافر دون ذكر اطرادها في القرآن بأنه الكافر[4].

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٨/١٤٦.

(٢) مفاتيح الغيب ١٠/٦١.

(٣) مفاتيح الغيب ٢٦/١١٨.

(٤) انظر: أضواء البيان ٦/٣١٢ (مرجع سابق)؛ الكشاف ٤/٤٤ (مرجع سابق)؛ تفسير ابن كثير ٤/٦ (مرجع سابق)؛ تفسير البغوي ٤/٢٦ (مرجع سابق)؛ تفسير السمرقندي ٣/١٣٣ (مرجع سابق)؛ تفسير الطبري ٢٣/٥٠ (مرجع سابق)؛ تفسير النسفي ٤/١٩ (مرجع سابق)؛ فتح القدير ٤/٣٩٢ (مرجع سابق).

وبالتتبع لمفردة (المجرم) في القرآن نجد أنها وردت ويراد بها الكافر كما ذكر الرازي، وقد جاءت على النحو التالي: مُجْرِماً: [طه: ٧٤]، المُجْرِمُ: [المعارج: ١١]، مُجْرِمُونَ: [الدخان: ٢٢]، واللفظ في [المرسلات: ٤٦]، المُجْرِمُونَ: [الأنفال: ٨]، واللفظ في [يونس: ١٧، ٥٠، ٨٣]، [والكهف: ٥٣، والشعراء: ٩٩، والقصص: ٧٨، والروم: ١٣، ٥٥، والسجدة: ١٢، ويس: ٥٩، والرحمٰن: ٤١، ٤٣]، مُجْرِمِينَ: [الأعراف ١٣٣]، واللفظ في [التوبة: ٦٦، ويونس: ٧٥، وهود: ٥٢، ١١٦، والحجر: ٥٨، وسبأ: ٣٢، والدخان: ٣٧، والجاثية: ٣١، والذاريات: ٣٢]، المُجْرِمِينَ: [الأنعام: ٥٥]، واللفظ في [الأنعام: ١٤٧، والأعراف: ٤٠، ٨٤، ويونس: ١٣، ويوسف: ١١٠، وإبراهيم: ٤٩، والحجر: ١٣، والكهف: ٤٩، ومريم: ٨٦، وطه: ١٠٢، والفرقان: ٢٣، ٣١، والشعراء: ٢٠٠، والنمل: ٦٩، والقصص: ١٧، والسجدة: ٢٢، والصافات: ٣٤، والزخرف: ٧٤، والأحقاف: ٥، والقمر: ٤٧، والقلم: ٣٥، والمرسلات: ١٨، ٤١]، مُجْرِمِيهَا: [الأنعام: ١٢٣].

ومن عناية الرازي بمعرفة الأغلب والكلي الذي هو أساس قاعدة المبحث هنا ما جاء في تفسيره حيث قال:

إن إبراهيم عليه السلام حاجهم في الله وهو قوله: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦]، والقوم أيضاً حاجوه في الله وهو قوله تعالى خبراً عنهم: ﴿وَحَآجَّهُۥ قَوْمُهُۥ ۚ قَالَ أَتُحَٰٓجُّوٓنِّى فِى ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: ٨٠] فحصل لنا من هذه الآية:

أن المحاجة في الله تارة تكون موجبة للمدح العظيم والثناء البالغ وهي المحاجة التي ذكرها إبراهيم عليه السلام وذلك المدح والثناء هو قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ ۚ﴾ [الأنعام: ٨٣].

وتارة تكون موجبة للذم وهو قوله: ﴿قَالَ أَتُحَٰٓجُّوٓنِّى فِى ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: ٨٠].

ولا فرق بين هذين البابين، إلى أن المحاجة في تقرير الدين الحق توجب أعظم أنواع المدح والثناء، والمحاجة في تقرير الدين الباطل توجب أعظم أنواع الذم والزجر.

وإذا ثبت هذا الأصل، صار هذا قانوناً معتبراً، فكل موضع جاء في القرآن والأخبار يدل على تهجين أمر المحاجة والمناظرة فهو محمول على تقرير الدين الباطل وكل موضع جاء يدل على مدحه فهو محمول على تقرير الدين الحق والمذهب الصدق، والله أعلم[1].

ومن اهتمام الرازي بأساس قاعدة المبحث وهو الأغلب أو الكلي، أنه يدعم قوله في تفسير الآية بما قيل في كليات القرآن، كما جاء في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿يُطَافُ عَلَيْهِم بِكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ ﴿٤٥﴾﴾ [الصافات: ٤٥]، قال: يقال للزجاجة التي فيها الخمر: كأس، وتسمى الخمرة نفسها كأساً... وعن الأخفش: كل كأس في القرآن فهي الخمر[2].

وقال في قوله تعالى: ﴿وَكَأْسًا دِهَاقًا ﴿٣٤﴾﴾ [النبأ: ٣٤]، والمراد بالكأس الخمر، قال الضحاك: كل كأس في القرآن فهو خمر[3].

وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ ﴿١﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ ﴿٢﴾ النَّجْمُ الثَّاقِبُ ﴿٣﴾﴾ [الطارق: ١ ـ ٣]، ثم إنه تعالى لما قال: ﴿وَالطَّارِقِ﴾ كان هذا مما لا يستغني سامعه عن معرفة المراد منه، فقال: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ ﴿٢﴾﴾، قال سفيان بن عيينة: كل شيء في القرآن ما أدراك فقد أخبر الرسول به وكل شيء فيه ما يدريك لم يخبر به كقوله: ﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾ [الشورى: ١٧]، ثم قال: ﴿النَّجْمُ الثَّاقِبُ ﴿٣﴾﴾؛ أي: هو طارق عظيم الشأن رفيع القدر وهو النجم الذي يهتدى به في ظلمات البر والبحر ويوقف به على أوقات الأمطار[4].

وقال الرازي في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا أَيْنَ شُرَكَاؤُكُمُ الَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ﴾ [الأنعام: ٢٢]، فالمقصود منه التقريع والتبكيت، لا السؤال، ويحتمل أن يكون معناه: أين نفس الشركاء، ويحتمل أن يكون المراد: أين شفاعتهم

---

(١) مفاتيح الغيب ١٣/ ٤٩.
(٢) مفاتيح الغيب ٢٦/ ١١٩.
(٣) مفاتيح الغيب ٣١/ ١٩.
(٤) مفاتيح الغيب ٣١/ ١١٥.

لكم وانتفاعكم بهم، وعلى كلا الوجهين لا يكون الكلام إلا توبيخاً وتقريعاً في نفوسهم أن الذي كانوا يظنونه ميؤس عنه وصار ذلك تنبيهاً لهم في دار الدنيا على فساد هذه الطريقة... قال ابن عباس: وكل زعم في كتاب الله كذب[(١)].

ومما يدل على حضور مضمون هذه القاعدة عند الرازي تعقبه من رجح بها في غير موضعها، كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَـٰنَ ٱلضُّرُّ دَعَانَا لِجَنۢبِهِۦٓ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَآئِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُۥ مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَآ إِلَىٰ ضُرٍّ مَّسَّهُۥ ۚ كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٢﴾﴾ [يونس: ١٢].

□ **قال الرازي:** اختلفوا في الإنسَانَ في قوله: ﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَـٰنَ ٱلضُّرُّ﴾ فقال بعضهم: إنه الكافر، ومنهم من بالغ وقال: كل موضع في القرآن ورد فيه ذكر الإنسان فالمراد هو الكافر.

وهذا باطل؛ لأن قوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَـٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَـٰقِيهِ ﴿٦﴾ فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَـٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ﴿٧﴾﴾ [الانشقاق: ٦، ٧]، لا شبهة في أن المؤمن داخل فيه، وكذلك قوله: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَـٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ﴾ [الإنسان: ١]، وقوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾﴾ [المؤمنون: ١٢]، وقوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ﴾ [ق: ١٦]، فالذي قالوه بعيد، بل الحق أن نقول اللفظ المفرد المحلى بالألف واللام حكمه أنه إذا حصل هناك معهود سابق انصرف إليه، وإن لم يحصل هناك معهود سابق وجب حمله على الاستغراق صوناً له عن الإجمال والتعطيل ولفظ الإنسان هاهنا لائق بالكافر؛ لأن العمل المذكور لا يليق بالمسلم البتة[(٢)].

واتفق ترجيح الرازي مع الطبري[(٣)] في أن المراد بالإنسان هنا الكافر، واختلف مع ترجيح أبو حيان حيث يرى أنه لا يراد به الكافر بل المراد

(١) مفاتيح الغيب ١٢/ ١٥٠.
(٢) مفاتيح الغيب ١٧/ ٤٢.
(٣) جامع البيان ١١/ ٩٣ (مرجع سابق).

الإنسان من حيث هو سواء كان كافراً أم عاصياً بغير الكفر[1].

ومعلوم أن ترجيح الرازي هنا كان بدلالة السياق، ولكن في هذا الموضع يتبين حضور قاعدة المبحث عنده في الأقوال المختلفة في تفسير الآية، حيث رد من رجح بها في غير موضعها، وبين أن مفردة الإنسان وردت في مواضع وأريد بها المسلم.

وفي موضع آخر يذكر الرازي ما حكي عن الخليل في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ ٱلْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُوْلُواْ بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْفَسَادِ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّنْ أَنجَيْنَا مِنْهُمْ وَٱتَّبَعَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مَآ أُتْرِفُواْ فِيهِ وَكَانُواْ مُجْرِمِينَ ﴿١١٦﴾﴾ [هود: ١١٦] أنه قال: كل ما كان في القرآن من كلمة لولا فمعناه: هلا إلا التي في الصافات.

ثم يذكر تعقب الزمخشري[2] عليه بقوله: وما صحت هذه الحكاية عنه بدليل قوله تعالى في غير الصافات: ﴿لَّوْلَآ أَن تَدَٰرَكَهُۥ نِعْمَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ لَنُبِذَ بِٱلْعَرَآءِ﴾ [القلم: ٤٩]، ﴿وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ﴾ [الفتح: ٢٥]، ﴿وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَٰكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيلًا ﴿٧٤﴾﴾ [الإسراء: ٧٤][3].

مما يدل على أن الأساس الذي تقوم عليه قاعدة المبحث هنا وهو الأغلب أو الكليات في القرآن، كانت حاضرة عند الرازي، فقد يتعقبها ليبين أن الاستدلال بمضمون قاعدة المبحث هنا لا يستقيم.

ومن المواضع التي يبطل الرازي فيها بعض الكليات ما جاء في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿فَأَعْرِضْ عَن مَّن تَوَلَّىٰ عَن ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ﴿٢٩﴾﴾ [النجم: ٢٩].

□ **قال الرازي:** أي؛ اترك مجادلتهم فقد بلغت وأتيت بما كان عليك.

وأكثر المفسرين يقولون: بأن كل ما في القرآن من قوله تعالى: ﴿فَأَعْرِضْ﴾ منسوخ بآية القتل، وهو باطل، فإن الأمر بالإعراض موافق لآية

---

(١) تفسير البحر المحيط ٥/ ١٣٣ (مرجع سابق).

(٢) الكشاف ٢/ ١١٤ (مرجع سابق).

(٣) مفاتيح الغيب ١٨/ ٦٠.

القتال فكيف ينسخ به، وذلك لأن النبي ﷺ كان مأموراً بالدعاء بالحكمة والموعظة الحسنة فلما عارضوه بأباطيلهم قيل له: ﴿وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]، ثم لما لم ينفع قال له ربه فأعرض عنهم ولا تقابلهم بالدليل والبرهان، فإنهم لا يتبعون إلا الظن، ولا يتبعون الحق، وقابلهم بالإعراض عن المناظرة، بشرط جواز المقابلة فكيف يكون منسوخاً[1].

ويستدل الرازي بمضمون قاعدة المبحث في رده على ما يشكل من ظاهر اللفظ كما في تفسير قول الله تعالى: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿٩﴾﴾ [البقرة: ٩].

□ **قال الرازي:** كيف خادعوا الله تعالى، فلقائل أن يقول: إن مخادعة الله تعالى ممتنعة من وجهين:

الأول: أنه تعالى يعلم الضمائر والسرائر فلا يجوز أن يخادع...

الثاني: أن المنافقين لم يعتقدوا أن الله بعث الرسول إليهم فلم يكن قصدهم في نفاقهم مخادعة الله تعالى.

فثبت أنه لا يمكن إجراء هذا اللفظ على ظاهره، بل لا بدّ من التأويل وهو من وجهين:

الأول: أنه تعالى ذكر نفسه وأراد به رسوله، على عادته في تفخيم وتعظيم شأنه قال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾ [الفتح: ١٠]، وقال في عكسه: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ﴾ [الأنفال: ٤١]، أضاف السهم الذي يأخذه الرسول إلى نفسه، فالمنافقون لما خادعوا الرسول قيل: إنهم خادعوا الله تعالى[2].

ويظهر أثر هذه القاعدة عند الرازي في ترجيحاته العقدية عند كلامه في مسألة الإيمان في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣﴾﴾ [البقرة: ٣].

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٨/٢٦٨.

(٢) مفاتيح الغيب ٢/٥٧.

□ **قال الرازي:** فنقول الإيمان عبارة عن التصديق... مع الاعتقاد فنفتقر في إثبات هذا المذهب إلى إثبات قيود أربعة...

القيد الأول: أن الإيمان عبارة عن التصديق ويدل عليه وجوه:

الرابع: أن الله تعالى كلما ذكر الإيمان في القرآن أضافه إلى القلب قال: ﴿مِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِأَفْوَٰهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ﴾ [المائدة: ٤١]، وقوله: ﴿وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنُّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦]، ﴿كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة: ٢]، ﴿وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤][(١)].

ويظهر أثر هذه القاعدة في ترجيحات الرازي العقدية كذلك حين يَرُدُّ ما ذهبت إليه المعتزلة في مسألة خلق الأفعال، وأن الإنسان يخلق فعل نفسه، وذلك في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ وَلِىُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ [البقرة: ٢٥٧].

□ **قال الرازي:** أجمع المفسرون على أن المراد هاهنا من الظلمات والنور الكفر والإيمان، فتكون الآية صريحة في أن الله تعالى هو الذي أخرج الإنسان من الكفر وأدخله في الإيمان، فيلزم أن يكون الإيمان بخلق الله؛ لأنه لو حصل بخلق العبد لكان هو الذي أخرج نفسه من الكفر إلى الإيمان وذلك يناقض صريح الآية.

أجابت المعتزلة عنه من وجهين:

والوجه الثاني: أن يحمل الإخراج من الظلمات إلى النور على أنه تعالى يعدل بهم من النار إلى الجنة، قال القاضي: هذا أدخل في الحقيقة؛ لأن ما يقع من ذلك في الآخرة يكون من فعله تعالى فكأنه فعله.

□ **قال الرازي:** وأما السؤال الثاني وهو حمل اللفظ على العدول بهم من النار إلى الجنة فهو؛ أيضاً مدفوع من وجهين:

الأول: قال الواقدي: كل ما كان في القرآن مِنَ الظُّلْمَاتِ إلى النُّورِ،

(١) مفاتيح الغيب ٢/٢٤، ٢٥.

فإنه أراد به الكفر والإيمان غير قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَۖ﴾ [الأنعام: ١]، فإنه يعني به الليل والنهار، وقال: وجعل الكفر ظلمة؛ لأنه كالظلمة في المنع من الإدراك وجعل الإيمان نوراً؛ لأنه كالسبب في حصول الإدراك[(١)].

فكان رد الرازي هنا بدلالة قاعدة الترجيح من أن الغالب في القرآن والمفهوم الجاري في استعماله للظلمات والنور أنه الكفر والإيمان.

ومن ترجيح الرازي بمضمون قاعدة المبحث هنا ما جاء في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَۚ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴿٢٠٥﴾﴾ [البقرة: ٢٠٥].

□ **قال الرازي:** ثم هذا الفساد يحتمل وجهين:

أحدهما: ما كان من إتلاف الأموال بالتخريب والتحريق والنهب، وعلى هذا الوجه ذكروا روايات منها ما قدمنا أن الأخنس لما أظهر للرسول عليه السلام أنه يحبه وأنه على عزم أن يؤمن، فلما خرج من عنده مر بزرع للمسلمين فأحرق الزرع وقتل الحمر[(٢)]، ومنها أنه لما انصرف من بدر مر ببني زهرة وكان بينه

---

(١) مفاتيح الغيب ٧/ ١٧.

(٢) أخرج الطبري في تفسيره (مرجع سابق) ٢/ ٣١٢ بسنده عن السدي ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيُشْهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلْخِصَامِ ﴿٢٠٤﴾﴾ قال: نزلت في الأخنس بن شريق الثقفي وهو حليف لبني زهرة، وأقبل إلى النبي ﷺ بالمدينة فأظهر له الإسلام، فأعجب النبي ﷺ منه، وقال: إنما جئت أريد الإسلام والله يعلم أني صادق، وذلك قوله: ﴿وَيُشْهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِۦ﴾، ثم خرج من عند النبي ﷺ، فمر بزرع لقوم من المسلمين وحمر، فأحرق الزرع وعقر الحمر، فأنزل الله ﷻ: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَۚ﴾.
وذكر هذا السبب ابن حجر في «العجاب في بيان الأسباب» ١/ ٥١٩ (مرجع سابق) حيث ذكر ما أورده السدي، ثم قال ابن حجر: قلت: أسند بعضه الطبري من رواية أسباط عن السدي قال في قوله: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ الآيتين نزلتا في الأخنس. وقال عبد بن حميد: حدثنا يعلى هو ابن عبيد، سمعت الكلبي يقول: كنت جالساً بمكة، فسألني رجل عن هذه الآية، فقلت: نزلت في الأخنس. =

وبين ثقيف خصومة فبيتهم ليلاً وأهلك مواشيهم وأحرق زرعهم[1].

والوجه الثاني: في تفسير الفساد، أنه كان بعد الانصراف من حضرة النبي عليه السلام يشتغل بإدخال الشبه في قلوب المسلمين، وباستخراج الحيل في تقوية الكفر وهذا المعنى يسمى فساداً قال تعالى: حكاية عن قوم فرعون حيث قالوا له: ﴿أَتَذَرُ مُوسَىٰ وَقَوْمَهُۥ لِيُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأعراف: ١٢٧]؛ أي: يردوا قومك عن دينهم ويفسدوا عليهم شريعتهم، وقال أيضاً: ﴿إِنِّىٓ أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَن يُظْهِرَ فِى ٱلْأَرْضِ ٱلْفَسَادَ﴾ [غافر: ٢٦].

□ **قال الرازي:** وقد ذكرنا في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة: ١١] ما يقرب من هذا الوجه، وإنما سمي هذا المعنى فساداً في الأرض؛ لأنه يوقع الاختلاف بين الناس ويفرق كلمتهم ويؤدي إلى أن يتبرأ بعضهم من بعض، فتنقطع الأرحام وينسفك الدماء قال تعالى: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوٓا۟ أَرْحَامَكُمْ ﴿٢٢﴾﴾ [محمد: ٢٢]، فأخبر أنهم إن تولوا عن دينه لم يحصلوا إلا على الفساد في الأرض وقطع الأرحام وذلك من حيث قلنا: وهو كثير في القرآن، واعلم أن حمل الفساد على هذا أولى من حمله على التخريب والنهب؛ لأنه تعالى قال: ﴿وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ﴾ والمعطوف مغاير للمعطوف عليه لا محالة[2].

وممن اتفق ترجيحه مع ما ذهب إليه الرازي من أن المراد بالسعي في الفساد إدخال الشبه في قلوب المسلمين: الألوسي[3].

= وذكر السيوطي هذا السبب في «لباب النقول» ص٤٠ (مرجع سابق) وعزاه إلى الطبري.

وانظر: تفسير الثعالبي ١/ ١٦٠ (مرجع سابق)؛ الدر المنثور ١/ ٥٧٢ (مرجع سابق).

(١) الكشاف ١/ ٢٧٨ (مرجع سابق)؛ الكشف والبيان ٢/ ١٢٠ (مرجع سابق)؛ تفسير البحر المحيط ٢/ ١٢١ (مرجع سابق).

(٢) مفاتيح الغيب ٥/ ١٧٠، ١٧١.

(٣) روح المعاني ٢/ ١٠٥ (مرجع سابق).

وخالفه في الترجيح جمع من المفسرين فرأوا القول الأول من إتلاف الأموال بالتخريب والتحريق والنهب، منهم: الطبري[1]، والزمخشري[2]، والسمعاني[3]، والبيضاوي[4]، والنسفي[5]، وأبي السعود[6]، والسعدي[7].

وقال الطبري: واختلف أهل التأويل في معنى الإفساد الذي أضافه الله ﷻ إلى هذا المنافق، فقال بعضهم: تأويله ما قلنا فيه من قطعه الطريق وإخافته السبيل كما قد ذكرنا قبل من فعل الأخنس بن شريق.

وقال بعضهم: بل معنى ذلك قطع الرحم وسفك دماء المسلمين.. والصواب من القول في ذلك أن يقال: إن الله تبارك وتعالى وصف هذا المنافق بأنه إذا تولى مدبراً عن رسول الله ﷺ عمل في أرض الله بالفساد، وقد يدخل في الإفساد جميع المعاصي وذلك أن العمل بالمعاصي إفساد في الأرض، فلم يخصص الله وصفه ببعض معاني الإفساد دون بعض، وجائز أن يكون ذلك الإفساد منه كان بمعنى قطع الطريق، وجائز أن يكون غير ذلك، وأي ذلك كان منه فقد كان إفساداً في الأرض؛ لأن ذلك منه لله ﷻ معصية، غير أن الأشبه بظاهر التنزيل أن يكون كان يقطع الطريق ويخيف السبيل؛ لأن الله تعالى ذكر وصفه في سياق الآية بأنه سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل، وذلك بفعل مخيف السبيل أشبه منه بفعل قطاع الرحم[8].

يتحصل مما سبق أن الإفساد في قوله: ﴿لِيُفۡسِدَ فِيهَا﴾ إما إتلاف الأموال بالتخريب والتحريق والنهب ونحو ذلك، أو إدخال الشبه في قلوب المسلمين، وهو ما رجحه الرازي.

---

(١) جامع البيان ٢/ ٣١٧ (مرجع سابق).
(٢) الكشاف ١/ ٢٧٨ (مرجع سابق).
(٣) تفسير السمعاني ١/ ٢٠٨ (مرجع سابق).
(٤) أنوار التنزيل ١/ ٤٩١ (مرجع سابق).
(٥) تفسير النسفي ١/ ١٠٠ (مرجع سابق).
(٦) إرشاد العقل السليم ١/ ٢١١ (مرجع سابق).
(٧) تيسير الكريم الرحمٰن ١/ ٩٣ (مرجع سابق).
(٨) جامع البيان ٢/ ٣١٧ (مرجع سابق).

ونجد أن قاعدة المبحث هنا نازعتها في الدلالة على أصح الأقوال قاعدة سبب النزول الترجيحية: (إذا صح سبب النزول الصريح فهو مرجح لما وافقه من أوجه التفسير)[1]، وقاعدة دلالة الظاهر من سياق الآية ـ كما ذكر الطبري[2] ـ وهي: (صرف اللفظ عن ظاهره لا يجوز المصير إليه إلا لدليل نقلي أو عقلي).

فالقول الأول يدل عليه قاعدة سبب النزول مع قاعدة الظاهر، وبه قال أكثر المفسرين، فكثرة هذه الأدلة ترجح القول به، كما قال الرازي:

والترجيح بكثرة الأدلة أمر معتبر في الشرع وقد دللنا على صحته في أصول الفقه[3].

وقال: واعلم أنا بينا في أصول الفقه أن الترجيح بكثرة الأدلة جائز[4].

وترجيح الرازي في ضوء قاعدة المبحث هنا ترجح ما ذهب إليه من القول الثاني إلا أن هذه القاعدة نازعتها قواعد فغلب على الظن ما أيدته هذه القواعد فأصبح هو الراجح.

وقال الرازي في كتابه «المحصول»: الظن إذا كان أقوى وجب أن يتعين العمل به.

وقال: وذلك لأنا أجمعنا على جواز الترجيح بقوة الدليل وجواز الترجيح بقوة الدليل إنما كان لزيادة القوة في أحد الجانبين وهذا المعنى حاصل في الترجيح بكثرة الأدلة[5].

وقال في موضع آخر: وإن كان أحد الجانبين أكثر كمية وأقل كيفية والجانب الآخر على العكس منه وجب على المجتهد أن يقابل ما في أحد

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب ١٠/١٧؛ المحرر الوجيز ٢/٤٩٨ (مرجع سابق)؛ فتح القدير ٤/ ١٦ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح للحربي ١/٢٤١ (مرجع سابق).

(٢) جامع البيان ٢/٣١٧ (مرجع سابق).

(٣) مفاتيح الغيب ٣/١٤٥.

(٤) مفاتيح الغيب ١٠/١٩.

(٥) المحصول ٥/٥٣٧ (مرجع سابق).

الجانبين بما في الجانب الآخر ويعتبر حال قوة الظن[1].

والذي يغلب على الظن بين هذه القواعد المتنازعة هو ما رجحته الأكثر من القواعد وهو القول الأول، ولا شك أن الكثرة في الأدلة من جملة المرجحات، كما قال الأسنوي: إن كثرة الأدلة من جملة المرجحات[2].

ويرجح الرازي بمضمون هذه القاعدة، كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢﴾ [البقرة: ٢].

□ **قال الرازي:** الوقف على (فِيهِ) هو المشهور، وعن نافع وعاصم أنهما وقفا على ﴿لَا رَيْبَ﴾، ولا بدّ للواقف من أن ينوي خبراً، ونظيره قوله: ﴿قَالُواْ لَا ضَيْرَ﴾ [الشعراء: ٥٠]، وقول العرب: لا بأس، وهي كثيرة في لسان أهل الحجاز والتقدير لَا رَيْبَ فِيهِ، فِيهِ هُدًى.

واعلم أن القراءة الأولى أولى؛ لأن على القراءة الأولى يكون الكتاب نفسه هدى، وفي الثانية لا يكون الكتاب نفسه هدى بل يكون فيه هدى والأول أولى لما تكرر في القرآن من أن القرآن نور وهدى والله أعلم[3].

وهنا لم نثبت قراءة بقاعدة المبحث؛ لأن القراءة كما تقدم تثبت بالتوقيف فلا مجال للاجتهاد فيها، فلا تدخل في هذه القاعدة من جهة إثباتها، أما اختيار معنى قراءة على معنى قراءة أخرى في موضع من المواضع، لكونه تكرر في القرآن وأصبح الأغلب فهنا قد يترجح بمضمون قاعدة المبحث هنا.

ويبين الرازي عدم صحة الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ [الأنعام: ٩١] على أن عقول الخلق لا تصل إلى كنه معرفة الله تعالى البتة، بمضمون قاعدة المبحث هنا، فيقول: وهذا الاستدلال بعيد؛ لأنه تعالى ذكر هذه اللفظة في القرآن في ثلاثة مواضع وكلها وردت في حق الكفار، فهاهنا ورد في حق اليهود أو كفار مكة وكذا القول في الموضعين الآخرين

(١) المحصول ٥/٥٩ (مرجع سابق).
(٢) التمهيد للأسنوي ص٣٨٩ (مرجع سابق).
(٣) مفاتيح الغيب ٢/١٩.

وحينئذٍ لا يبقى في هذا الاستدلال فائدة والله أعلم[1].

ولا يعمل الرازي بقاعدة المبحث حين لا يكون هناك معنى أغلبي أو مفهوم جار في استعمال مفردة من المفردات في القرآن، وذلك كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿ٱلتَّٰٓئِبُونَ ٱلۡعَٰبِدُونَ ٱلۡحَٰمِدُونَ ٱلسَّٰٓئِحُونَ ٱلرَّٰكِعُونَ ٱلسَّٰجِدُونَ ٱلۡأٓمِرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡحَٰفِظُونَ لِحُدُودِ ٱللَّهِۗ وَبَشِّرِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ١١٢﴾ [التوبة: ١١٢].

□ **قال الرازي:** اعلم أنه تعالى لما ذكر في الآية الأولى أنه ﴿ٱشۡتَرَىٰ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَنفُسَهُمۡ وَأَمۡوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلۡجَنَّةَۚ﴾ بين في هذه الآية أن أولئك المؤمنين هم الموصوفون بهذه الصفات التسعة...

الصفة الرابعة: قوله: ﴿ٱلۡحَٰمِدُونَ ٱلسَّٰٓئِحُونَ﴾ وفيه أقوال:

القول الأول: قال عامة المفسرين: هم الصائمون، وقال ابن عباس: كل ما ذكر في القرآن من السياحة فهو الصيام[2]، وقال النبي عليه الصلاة والسلام: «**سياحة أمتي الصيام**»[3]...

والقول الثاني: أن المراد من السائحين طلاب العلم ينتقلون من بلد إلى بلد في طلب العلم...

---

(١) مفاتيح الغيب ١٣/ ٦٣.

(٢) أخرجه الطبري في تفسيره ١١/ ٣٨ (مرجع سابق).

(٣) الحديث ورد مرفوعاً، وموقوفاً على أبي هريرة وابن مسعود رضي الله عنهما.
أما المرفوع فقد أخرجه الطبري في تفسيره ١١/ ٣٧ (مرجع سابق) عن عبيد بن عمير قال: سئل النبي ﷺ عن السائحين فقال: «**هم الصائمون**». وأخرجه الأصبهاني في طبقات المحدثين بأصبهان ٤/ ٢٢٦ مرفوعاً، وأخرجه الخطيب البغدادي في موضح أوهام الجمع والتفريق ٢/ ٩٧ مرفوعاً، دار النشر: دار المعرفة ـ بيروت، ١٤٠٧هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. عبد المطعي أمين قلعجي.
والموقوف أخرجه الطبراني في المعجم الكبير ٩/ ٢٥ (مرجع سابق) موقوفاً على ابن مسعود رضي الله عنه، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ٧/ ٣٤ (مرجع سابق): فيه عاصم بن بهدلة وقد وثقه جماعة وضعفه آخرون وبقية رجاله رجال الصحيح.
وقال الدارقطني في العلل الواردة في الأحاديث النبوية ٨/ ٢٠٦، دار النشر: دار طيبة ـ الرياض، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م، الطبعة الأولى، تحقيق: د. محفوظ الرحمٰن زين الله السلفي: والصحيح عن الأعمش موقوف على أبي هريرة.

والقول الثالث: قال أبو مسلم: ﴿ٱلسَّٰٓئِحُونَ﴾ السائرون في الأرض وهو مأخوذ من السيح سيح الماء الجاري، والمراد به من خرج مجاهداً مهاجراً وتقريره أنه تعالى حث المؤمنين في الآية الاولى على الجهاد، ثم ذكر هذه الآية في بيان صفات المجاهدين فينبغي أن يكونوا موصوفين بمجموع هذه الصفات[١].

في الموضع السابق ذكر الرازي الأقوال في معنى: ﴿ٱلسَّٰٓئِحُونَ﴾، وليس هناك معنى أغلبي أو مفهوم جار في القرآن في استعمال مفردة (السياحة) ومشتقاتها، مما جعل الرازي لا يعمل بمقتضى قاعدة المبحث هنا، وقد وردت السياحة ومشتقاتها في المواضع التالية:

فَسِيحوا: [التوبة: ٢]؛ أي: سيروا[٢]. سَائِحَاتٍ: [التحريم: ٥]؛ أي: صائمات، وقيل: مهاجرات[٣]. السَّائِحُونَ: [التوبة: ١١٢]، وهذه الآية التي ذكر الرازي الخلاف فيها.

والراجح القول الأول وأن المراد: الصائمون، حيث ورد في الحديث المتقدم قول النبي ﷺ: «**سياحة أمتي الصيام**»، والقاعدة: (إذا ثبت الحديث وكان في معنى أحد الأقوال فهو مرجح له على ما خالفه)[٤]. وإن ورد أيضاً في الحديث ما يدل على أن السياحة: الجهاد[٥]، إلا أن القول الأول: هو

---

(١) مفاتيح الغيب ١٦/ ١٦٠، ١٦١.

(٢) التسهيل ٢/ ٧٠ (مرجع سابق)؛ الجامع لأحاكم القرآن ٨/ ٦٤ (مرجع سابق)؛ إرشاد العقل السليم ٤/ ٤٠ (مرجع سابق)؛ تفسير السمرقندي ٢/ ٣٨ (مرجع سابق)؛ الجامع لأحكام القرآن ٨/ ٦٤ (مرجع سابق).

(٣) الكشاف ٤/ ٥٧١ (مرجع سابق)؛ تفسير القرآن العظيم ٤/ ٣٩١ (مرجع سابق)؛ إرشاد العقل السليم ٨/ ٢٦٨ (مرجع سابق).

(٤) انظر: جامع البيان ٤/ ٢٨٦ (مرجع سابق)؛ المحرر الوجيز ١/ ٣٦٥ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح ١/ ٢٠٦ (مرجع سابق).

(٥) أخرجه الحاكم ـ وغيره ـ في المستدرك على الصحيحين ٢/ ٨٣ (مرجع سابق)؛ بسنده عن أبي أمامة رضي الله عنه أن رجلاً قال: يا رسول الله ائذن لي في السياحة، قال: «**إن سياحة أمتي الجهاد في سبيل الله**»، قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه. قال الشيخ الألباني: (صحيح). انظر: حيث رقم ٢٠٩٣ في صحيح الجامع (مرجع سابق).

قول الجمهور[١]، وقد ذكر ابن كثير الحديثين، الأول الدال على أن السياحة هي الجهاد، والحديث الآخر الدال على أن السياحة هي الصيام، ورجح الصيام[٢]، وقد رجحه: الطبري[٣]، وابن زمنين[٤]، والثعلبي[٥]، والزمخشري[٦]، وابن عطية[٧]، والقرطبي[٨]، وأبي السعود[٩]، والبيضاوي[١٠]، والنسفي[١١]، والألوسي[١٢].

والقاعدة: (تفسير جمهورالسلف مقدم على كل تفسير شاذ)[١٣].

والسياحة لغة تأتي بمعنى: الصوم، كما قال الزّجاج: السائحون في قول أهل التفسير واللُّغة جميعاً: الصائمون[١٤].

وقد لا يرجح الرازي بقاعدة المبحث هنا لعدم صحة الدليل عنده في كون موضع الخلاف ورد أغلبياً في القرآن، كما في تفسيره لقول الله تعالى:

---

(١) فتح القدير ٢/٤٠٨ (مرجع سابق) ولم يخرجاه. قال الشيخ الألباني: (صحيح). انظر: حديث رقم ٢٠٩٣ في صحيح الجامع (مرجع سابق).
(٢) تفسير القرآن العظيم ٢/٣٩٣ (مرجع سابق).
(٣) جامع البيان ١١/٣٧ (مرجع سابق).
(٤) تفسير ابن زمنين ٢/٢٣٤، دار النشر: الفاروق الحديثة ـ مصر، القاهرة، ١٤٢٣هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: أبو عبد الله حسين بن عكاشة ـ محمد بن مصطفى الكنز.
(٥) الكشف والبيان ٥/٩٨ (مرجع سابق).
(٦) الكشاف ٢/٢٩٩ (مرجع سابق).
(٧) المحرر الوجيز ٣/٨٩ (مرجع سابق).
(٨) الجامع لأحكام القرآن ٨/٢٦٩ (مرجع سابق).
(٩) إرشاد العقل السليم ٤/١٠٦ (مرجع سابق).
(١٠) أنوار التنزيل ٣/١٧٥ (مرجع سابق).
(١١) تفسير النسفي ٢/١١١ (مرجع سابق).
(١٢) روح المعاني ١١/٣١ (مرجع سابق).
(١٣) قال الرازي: مفاتيح الغيب ٢٠/٨٠: فثبت أنه لا بد في كل عصر من أقوام تقوم الحجة بقولهم: وذلك يقتضي أن يكون إجماع الأمة حجة. وانظر لهذه القاعدة: قواعد الترجيح للحربي ١/٢٨٨ (مرجع سابق).
(١٤) لسان العرب (سيح) ٢/٤٩٣ (مرجع سابق)؛ تاج العروس (سيح) ٦/٤٩٢ (مرجع سابق)؛ المحكم والمحيط الأعظم ٣/٤٢٤ مادة: (س ي ح) (مرجع سابق).

﴿قَالَ أَرَاغِبٌ أَنتَ عَنْ ءَالِهَتِى يَـٰٓإِبْرَٰهِيمُ لَئِن لَّمْ تَنتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ وَٱهْجُرْنِى مَلِيًّا ﴿٤٦﴾﴾ [مريم: ٤٦].

□ **قال الرازي:** في الرجم هاهنا قولان:

الأول: أنه الرجم باللسان، وهو الشتم والذم ومنه قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَـٰتِ﴾ [النور: ٤]؛ أي: بالشتم، ومنه الرجم؛ أي: المرمي باللعن، قال مجاهد: الرجم في القرآن كله بمعنى الشتم.

والثاني: أنه الرجم باليد، وعلى هذا التقدير ذكروا وجوهاً: **أحدها**: لأرجمنك بإظهار أمرك للناس ليرجموك ويقتلوك، **وثانيها**: لأرجمنك بالحجارة لتتباعد عني، **وثالثها**: لأقتلنك بلغة قريش، **ورابعها**: لأرجمنك المراد منه الرجم بالحجارة إلا أنه قد يقال ذلك في معنى الطرد والإبعاد اتساعاً ويدل على أنه أراد الطرد قوله تعالى: ﴿وَٱهْجُرْنِى مَلِيًّا﴾.

□ **قال الرازي:** واعلم أن أصل الرجم هو الرمي بالرجام فحمله عليه أولى، فإن قيل: أفما يدل قوله تعالى: ﴿وَٱهْجُرْنِى﴾ مَلِيّاً على أن المراد به الرجم بالشتم؟

قلنا: لا، وذلك لأنه هدده بالرجم إن بقي على قربه منه وأمره أن يبعد هرباً من ذلك فهو في معنى قوله: ﴿وَٱهْجُرْنِى مَلِيًّا﴾[1].

وبعد التتبع لمفرده (الرجم) في القرآن نجد أنها وردت على معانٍ متعددة: القذف بالحجارة، وباللسان، والظن من غير دليل، والطرد والإبعاد. ولم يغلب أحد هذه المعاني، إنما جاء أبرزها: الرجم بالحجارة، والرجم باللسان. وجاءت الآيات كما يلي:

لَرَجَمْنَاكَ: [هود: ٩١]، لأرْجُمَنَّكَ: [مريم: ٤٦]، تَرْجُمُون: [الدخان: ٢٠]، لَنَرْجُمَنَّكُمْ: [يس: ١٨].

يَرْجُمُوكُمْ: [الكهف: ٢٠]، رَجْماً: [الكهف: ٢٢]، رُجُوماً، [الملك: ٥]، رَجِيمٍ: [الحجر: ١٧]، واللفظ في [الحجر: ٣٤] أيضاً، و[ص: ٧٧،

(١) مفاتيح الغيب ٢١/ ١٩٥.

والتكوير: ٢٥]، الرَّجِيمِ: [آل عمران: ٣٦، والنحل: ٩٨]، الْمَرْجُومِينَ: [الشعراء: ١١٦].

فالرازي في هذا الموضع لم يرجح القول الأول، لعدم صحة الدليل عنده في كون موضع الخلاف ورد أغلبياً في القرآن بأنه الشتم باللسان، وممن اتفق ترجيحه مع ما ذهب إليه الرازي من المفسرين: الشنقيطي[(١)]، والسعدي[(٢)].

وقال بالقول الأول من المفسرين: الواحدي[(٣)]، والطبري[(٤)]، وابن كثير[(٥)]، والسمرقندي[(٦)].

وأما قول مجاهد المتقدم: «الرجم في القرآن كله بمعنى الشتم»، لما لم يثبت، رجح الرازي القول الأول.

وقد قال السمرقندي في تفسيره خلاف ما جاء عن مجاهد، قال: وكل شيء في القرآن من الرجم فهو القتل غير ها هنا فإن ها هنا أراد به السب والشتم[(٧)]، وفي تفسير الثعلبي: كلّ شيء في القرآن من ذكر المرجومين، فإنّه يعني بذلك لقتل إلّا التي في سورة مريم: ﴿لَئِن لَّمْ تَنتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ﴾ فإنّه يعني: لأشتمنّك[(٨)].

ونقل الزركشي[(٩)]، والسيوطي[(١٠)] عن ابن فارس قوله:

وكل ما فيه من الرجم فهو القتل إلا ﴿لَأَرْجُمَنَّكَ﴾ فمعناه: لأشتمنك و﴿رَجْمًا بِالْغَيْبِ﴾ [الكهف: ٢٢]؛ أي: ظناً.

---

(١) أضواء البيان ٣/ ٤٢٧ (مرجع سابق).
(٢) تيسير الكريم الرحمٰن ١/ ٤٩٥ (مرجع سابق).
(٣) الوجيز ٢/ ٦٨٢ (مرجع سابق).
(٤) جامع البيان ١٦/ ٩٠ (مرجع سابق).
(٥) تفسير القرآن العظيم ٣/ ١٢٤ (مرجع سابق).
(٦) بحر العلوم ٢/ ٣٧٦ (مرجع سابق).
(٧) تفسير السمرقندي ٢/ ٣٧٦ (مرجع سابق).
(٨) الكشف والبيان ٧/ ١٧٣ (مرجع سابق).
(٩) البرهان ١/ ١٠٧ (مرجع سابق).
(١٠) الإتقان ١/ ٤١٨ (مرجع سابق).

فبالتالي رجح الرازي القول الثاني؛ لأن اشتقاق كلمة ﴿لَأَرْجُمَنَّكَ﴾ وهي موضع النزاع، تدل عليه، فأصل الرجم هو الرمي بالرجام وهي الحجارة[1]، فالراء والجيم والميم أصل واحد يرجع إلى وجه واحد وهي الرمي بالحجارة، ثم يستعار ذلك[2]، وهذا من الرازي ترجيح بدلالة قاعدة: (القول الذي يؤيده تصريف الكلمة وأصل اشتقاقها أولى بتفسير الآية)[3].

وتتعاضد قاعدة المبحث هنا مع قاعدة: (إذا ثبت تاريخ نزول الآية أو السورة فهو مرجح لما وافقه من أوجه التفسير)[4]، فيضعف الرازي بهما، كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَذَكَرَ ٱسْمَ رَبِّهِۦ فَصَلَّىٰ ﴿١٥﴾﴾ [الأعلى: ١٥].

□ **قال الرازي:** ذكر المفسرون فيه وجوهاً:

أحدها: قال ابن عباس ذكر معاده وموقفه بين يدي ربه فصلى له.

□ **قال الرازي:** وأقول هذا التفسير متعين، وذلك لأن مراتب أعمال المكلف ثلاثة؛ **أولها**: إزالة العقائد الفاسدة عن القلب، **وثانيها**: استحضار معرفة الله تعالى بذاته وصفاته وأسمائه، **وثالثها**: الاشتغال بخدمته.

فالمرتبة الأولى هي المراد بالتزكية في قوله: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ ﴿١٤﴾﴾ [الأعلى: ١٤].

وثانيها: هي المراد بقوله: ﴿وَذَكَرَ ٱسْمَ رَبِّهِۦ﴾ فإن الذكر بالقلب ليس إلا المعرفة.

---

(١) المفردات للراغب ص١٩٠ (مرجع سابق).

(٢) مقاييس اللغة ٢/ ٤٩٣ (رجم) (مرجع سابق).

(٣) انظر: جامع البيان ٩/ ٢٤٣ (مرجع سابق)؛ البحر المحيط لأبي حيان ٦/ ١٠٤ (مرجع سابق)؛ أضواء البيان ٣/ ٢٩٦، ٢٩٧ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح ٢/ ٥١٥ (مرجع سابق).

(٤) انظر لهذه القاعدة في: مفاتيح الغيب ١٧/ ١٥٦؛ جامع البيان ١٣/ ١٧٣ (مرجع سابق)؛ المحرر الوجيز ٢/ ٣٩٥ (مرجع سابق)؛ الجامع لأحكام القرآن ٧/ ٧٣ (مرجع سابق).

وثالثها: الخدمة وهي المراد بقوله: ﴿فَصَلَّىٰ﴾ فإن الصلاة عبارة عن التواضع والخشوع فمن استنار قلبه بمعرفة جلال الله تعالى وكبريائه لا بد وأن يظهر في جوارحه وأعضائه أثر الخضوع والخشوع.

وثانيها: قال قوم من المفسرين قوله: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ ﴿١٤﴾﴾؛ يعني: من تصدق قبل مروره إلى العيد، ﴿وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ ﴿١٥﴾﴾؛ يعني: ثم صلى صلاة العيد بعد ذلك مع الإمام...

وهذا التفسير فيه إشكال من وجهين:

الأول: أن عادة الله تعالى في القرآن تقديم ذكر الصلاة على ذكر الزكاة، لا تقديم الزكاة على الصلاة.

والثاني: قال الثعلبي[1] هذه السورة مكية بالإجماع ولم يكن بمكة عيد ولا زكاة فطر[2].

فالحاصل مما سبق أن الصلاة في الآية فيها قولان: **الأول**: عموم الصلاة، **والثاني**: صلاة العيد، وأن قوله: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ ﴿١٤﴾﴾؛ أي: تصدق قبل صلاة العيد.

وقد رد الرازي القول الثاني وضعفه بقاعدة المبحث هنا وذلك أن عادة الله تعالى في القرآن تقديم ذكر الصلاة على ذكر الزكاة، لا تقديم الزكاة على الصلاة، وإذا تتبعنا ذلك في القرآن نراه كما ذكر الرازي حيث وردت الصلاة في المواضع التالية، وعادة القرآن فيها تقديم الصلاة على الزكاة، كما في المواضع التالية:

وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ: [البقرة: ٣].

وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ: [البقرة: ٤٣، ٤٥، ٨٣، ١١٠، ١٥٣، ١٧٧، ٢٣٨،

---

(١) الكشف والبيان ١٠/ ١٨٥ (مرجع سابق) قال الثعلبي: قلت ولا أدري ما وجه هذا التأويل (القول الأول)؛ لأن هذه السورة مكيّة بالإجماع ولم يكن بمكة عيد ولا زكاة فطر والله أعلم.

(٢) مفاتيح الغيب ٣١/ ١٣٤.

٢٧٧، النساء: ٤٣، ٧٧، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٤٢، ١٦٢، المائدة: ١، ١٢، ٥٥، ٥٨، ٩١، ١٠١].

وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلاةَ وَاتَّقُوهُ: [الأنعام، ٧٢، الأعراف: ١٧٠، الأنفال: ٣، التوبة: ٥، ١١، ١٨، ٥٤، ٧١، يونس: ٨٧، هود: ١١٤، الرعد: ٢٣، إبراهيم: ٣١، ٣٧، ٤٠، الإسراء: ٧٨، مريم: ٣١، ٥٥، ٥٩، طه: ١٤، ١٣٢، الأنبياء: ٧٣، الحج: ٣٥، ٤١، ٧٨، النور: ٣٧، ٥٦، النمل: ٣، العنكبوت: ٤٥، الروم: ٣١، لقمان: ٤، ١٧، الأحزاب: ٣٣، فاطر: ١٨، ٢٩، الشورى: ٣٨، المجادلة: ١٣، الجمعة: ٩، ١٠، المزمل: ٢٠، البينة: ٥].

فالرازي هنا ضعف بقاعدة المبحث في الإشكال الأول الذي ذكره، وضعف بقاعدة التاريخ في الإشكال الثاني وهي: (إذا ثبت تاريخ نزول الآية أو السورة فهو مرجح لما وافقه من أوجه التفسير)[١]، حيث الإجماع على أنها مكية، والمكي ما كان نزوله قبل الهجرة، فالذي يوافق تاريخ نزول الآية من أوجه التفسير هو القول الأول.

فتجد تعاضد قاعدة المبحث هنا مع قاعدة التاريخ، في الدلالة على أصح الأقوال.

وممن اتفق ترجيحه مع ما ذهب إليه الرازي من المفسرين: الطبري[٢]، وابن كثير[٣]، والبغوي[٤]، والثعالبي[٥]، والسمرقندي[٦]، والسمعاني[٧]، وأبو

---

(١) انظر لهذه القاعدة في: مفاتيح الغيب ١٧/ ١٥٦؛ جامع البيان ١٣/ ١٧٣ (مرجع سابق)؛ المحرر الوجيز ٢/ ٣٩٥ (مرجع سابق)؛ الجامع لأحكام القرآن ٧/ ٧٣ (مرجع سابق).

(٢) جامع البيان ٣٠/ ١٥٧ (مرجع سابق).

(٣) تفسير القرآن العظيم ٤/ ٥٠٢ (مرجع سابق).

(٤) معالم التنزيل ٤/ ٤٧٧ (مرجع سابق).

(٥) الجواهر الحسان ٤/ ٤٠٧ (مرجع سابق).

(٦) بحر العلوم ٣/ ٥٥٠ (مرجع سابق).

(٧) تفسير السمعاني ٦/ ٢١٠ (مرجع سابق).

حيان[1]، والسعدي[2]، والألوسي[3]، والشوكاني[4].

وعند تنازع القاعدة هنا مع قاعدة الظاهر وهي: (صرف اللفظ عن ظاهره لا يجوز المصير إليه إلا لدليل نقلي أو عقلي)؛ أيهما يقدم الرازي؟

ننظر في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِيٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ۝٦٠﴾ [غافر: ٦٠].

▫ **قال الرازي:** من المعلوم بالضرورة أن الإنسان لا ينتفع في يوم القيامة إلا بطاعة الله تعالى، لا جرم كان الاشتغال بالطاعة من أهم المهمات، ولما كان أشرف أنواع الطاعات الدعاء والتضرع لا جرم أمر الله تعالى به في هذه الآية فقال: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِيٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْۚ﴾ واختلف الناس في المراد بقوله: ﴿ٱدْعُونِيٓ﴾:

فقيل: إنه الأمر بالدعاء.

وقيل: إنه الأمر بالعبادة بدليل... الدعاء بمعنى: العبادة كثير في القرآن كقوله: ﴿إِن يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ إِنَٰثًا﴾ [النساء: ١١٧]...

▫ **قال الرازي:** وأجيب عن قوله: «إن الدعاء بمعنى: العبادة كثير في القرآن»: بأن ترك الظاهر لا يصار إليه إلا بدليل منفصل[5].

يتحصل مما سبق في معنى (ادعوني) قولان:

القول الأول: الدعاء على ظاهره.

والقول الثاني: العبادة.

وقد ورد (الدعاء) في مواضع كثيرة في القرآن بمعناه: الظاهر[6]،

---

(١) تفسير البحر المحيط ٨/ ٤٥٤ (مرجع سابق).

(٢) تيسير الكريم الرحمٰن ١/ ٩٢١ (مرجع سابق).

(٣) روح المعاني ٣٠/ ١١٠ (مرجع سابق).

(٤) فتح القدير ٥/ ٤٢٥ (مرجع سابق).

(٥) مفاتيح الغيب ٢٧/ ٧٠.

(٦) بعد التتبع لمفردة (دعا) ومشتقاتها، نجد أنها وردت بمعناها الظاهر من الدعاء، في المواضع التالية: =

والأكثر بمعنى: العبادة[1]، الأمر الذي يرجح في ضوء قاعدة المبحث هنا القول بأن المراد بقوله: ﴿ٱدۡعُونِيٓ﴾: العبادة، إلا أن هذه القاعدة تنازعها قاعدة الأخذ بالظاهر الدالة على القول الأول، فقدم الرازي ما رجحته قاعدة الظاهر[2].

ويظهر أثر هذه القاعدة عند الرازي في ترجيحاته في مسائل الاعتقاد حين يرد على المعتزلة في مسألة الخلود الأبدي لغير الكافر من الظالمين، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَتَرَىٰهُمۡ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا خَٰشِعِينَ مِنَ ٱلذُّلِّ يَنظُرُونَ مِن طَرۡفٍ خَفِيٍّۗ وَقَالَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ ٱلۡخَٰسِرِينَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ وَأَهۡلِيهِمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۗ أَلَآ إِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ فِي عَذَابٖ مُّقِيمٖ ٤٥﴾ [الشورى: ٤٥].

قال الرازي في قوله: ﴿أَلَآ إِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ فِي عَذَابٖ مُّقِيمٖ﴾؛ أي: دائم.

قال القاضي: وهذا يدل على أن الكافر والفاسق يدوم عذابهما، ثم

□ **قال الرازي: والجواب**: أن لفظ الظالم المطلق في القرآن مخصوص بالكفر

= البقرة: ٦١، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ١٨١، ١٨٦، وآل عمران: ٣٨، والأنعام: ٤٠، ٤١، ٦٣، والأعراف: ٥، ٥٥، ٥٦، ١٣٤، ١٨٩، ويونس: ١٠، ١٢، ٢٢، ٤٩، ٨٩، وإبراهيم: ٣٩، ٤٠، والإسراء: ١١، ٦٧، ومريم: ٤، والأنبياء: ١٥، ٩٠، والنمل: ٦٢، والعنكبوت: ٦٥، والروم: ٣٣، ولقمان: ٣٢، وفاطر: ١٤، والزمر: ٨، ٤٩، وغافر: ٢٦، ٤٩، ٥٠، ٦٠، وفصلت: ٥١، والزخرف: ٤٩، والدخان: ٢٢، والقمر: ١٠.

(١) وذلك في المواضع التالية:
النساء: ١١٧، والأنعام: ٥٢، ٧١، ٥٦، ١٠٨، والأعراف: ٢٩، ٣٧، ٥٦، ١٩٤، ١٩٧، ويونس: ٦٦، ١٠٦، وهود: ٦٢، ١٠١، والرعد: ١٤، وإبراهيم: ٩، ٢٠، والنحل: ٨٦، والإسراء: ٥٧، والكهف: ١٤، ٢٨، ومريم: ٤٨، والحج: ٥، ١٢، ١٣، ٦٢، ٧٣، والمؤمنون: ١١٧، والفرقان: ٦٨، ٧٧، والشعراء: ٢١٣، والقصص: ٨٨، والعنكبوت: ٤٢، ولقمان: ٣٠، والسجدة: ١٦، والأحزاب: ٤٦، وفاطر: ٤٠، والصافات: ١٢٥، والزمر: ١٣، ٣٨، وغافر: ١٢، ١٤، ٢٠، ٦٥، ٦٦، ٧٤، وفصلت: ٣٣، ٤٨، والزخرف: ٨٦، والأحقاف: ٤، ٥، ٣١، ٣٢، والطور: ٢٨، ونوح: ٥، ٧، ٨، والجن: ١٨، ١٩.

(٢) انظر: المنقول والمعقول في التفسير الكبير لفخر الدين الرازي، د. عارف المسعر، ص٤٩٧، ٤٩٨، ط مركز الملك فيصل ـ الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

قال تعالى: ﴿وَٱلۡكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [البقرة: ٢٥٤]، والذي يؤكد هذا أنه تعالى قال بعده هذه الآية: ﴿وَمَا كَانَ لَهُم مِّنۡ أَوۡلِيَآءَ يَنصُرُونَهُم مِّن دُونِ ٱللَّهِۗ﴾ والمعنى: أن الأصنام التي كانوا يعبدونها لأجل أن تشفع لهم عند الله تعالى ما أتوا بتلك الشفاعة ومعلوم أن هذا لا يليق إلا بالكفار... والله أعلم[1].

فالرازي هنا يرد على المعتزلة في قولهم بالخلود الأبدي لأصحاب الكبائر، ويرد على استدلالهم بالآية بقاعدة المبحث هنا، وأن لفظ الظالم المطلق في القرآن مخصوص بالكفر، وإذا تتبعنا لفظ الظالم المطلق نجده ورد في القرآن في المواضع التالية:

ظَالِمُون: [البقرة: ٥١، ٩٢، وآل عمران: ١٣٨، ويوسف: ٧٩، والنحل: ١١٣، والمؤمنون: ١٠٧، القصص: ٧٩، والعنكبوت: ١٤].

الظَّالِمُونَ: [البقرة: ٢٣٩، ٢٥٤، وآل عمران: ٩٤، والمائدة: ٤٥، والأنعام: ٢١، ٤٧، ٩٣، ١٣٥، والتوبة: ٢٣، ويوسف: ٣٢، إبراهيم: ٤٢، والإسراء: ٤٧، ٩٩، ومريم: ٣٨، والأنبياء: ٦٤، والنور: ٥٠، والفرقان: ٨، والقصص: ٣٧، والعنكبوت: ٤٩، ولقمان: ١١، وسبأ: ٣١، وفاطر: ٤٠، والشورى: ٨، والحجرات: ١١، والممتحنة: ٩].

ظَالِمِينَ: [الأعراف: ٥، ١٤٨، والأنفال: ٥٤، والحجر: ٧٨، والأنبياء: ١٤، ٤٦، ٩٧، والشعراء: ٢٠٩، والعنكبوت: ٣١، والقلم: ٢٩].

الظَّالِمِينَ: [البقرة: ٣٥، ٩٥، ١٣٤، ١٤٥، ١٩٣، ٢٤٦، ٢٥٨، ٢٧٠، وآل عمران: ٥٧، ٨٦، ١٤٠، ١٥١، ١٩٢، والمائدة: ٢٩، ٥١، ٧٢، ١٠٧، والأنعام: ٢٣، ٥٢، ٥٨، ٦٨، ١٤٤، ١٢٩، والأعراف: ١٩، ٤١، ٤٤، ٤٧، ١٥٠، والتوبة: ١٩، ٤٧، ١٠٩، ويونس: ٣٩، ٨٥، ١٠٦، وهود: ١٨، ٣١، ٤٤، ٨٣، ويوسف: ٧٥، وإبراهيم: ١٣، ٢٢، ٢٧، والإسراء: ٨٢، والكهف: ٢٩، ٥٠، ومريم: ٧٢، والأنبياء: ٢٩، ٥٩، ٨٧، والحج: ٥٣، ٧١، والمؤمنون: ٢٨، ٤١، ٩٤، والفرقان: ٣٧،

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٧/١٥٧.

والشعراء: ١٠، والقصص: ٢١، ٢٥، ٤٠، ٥٠، وفاطر: ٣٧، والصافات: ٦٣، والزمر: ٢٤، وغافر: ١٨، ٥٢، والشورى: ٢١، ٢٢، ٤٠، ٤٤، ٤٥، والزخرف: ٧٦، والجاثية: ١٩، والأحقاف: ١٠، والحشر: ١٧، والصف: ٧، والجمعة: ٥، ٧، والتحريم: ١١، ونوح: ٢٤، ٢٨، والإنسان: ٣١].

الظَّالِمِ: [النساء: ٧٥، الفرقان: ٢٧].

ظَالِمَةٌ: [هود ١٠٢، الأنبياء: ١١، ونوح: ٤٥، ٤٨].

وكان الغالب في استعمال القرآن لمفردة (الظالم) المطلق، أنها للكافر، فضعف الرازي بمضمون هذه القاعدة قول المعتزلة بخلود أصحاب الكبائر.

إن استعمال الرازي قاعدة المبحث هنا في تضعيف قول المعتزلة، تؤيده القاعدة حيث كان استعمال القرآن لمفرده (الظالم) المطلق: للكافر، فبالتالي يترجح القول الآخر بأن الفاسق الموحد إن عذب لا يدوم عذابه أبدياً.

ومن المواضع التي رد الرازي فيها على من أعمل القاعدة في غير موضعها ما جاء في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَإِن لَّمْ تُؤْمِنُواْ لِى فَٱعْتَزِلُونِ ﴿٢١﴾﴾ [الدخان: ٢١].

□ **قال الرازي:** فاعْتَزِلُونَ؛ أي: اخلوا سبيلي لا لي ولا علي.

ثم قال: إن المعتزلة يتصلفون، ويقولون: إن لفظ الاعتزال؛ أينما جاء في القرآن كان المراد منه الاعتزال عن الباطل لا عن الحق، فاتفق حضوري في بعض المحافل وذكر بعضهم هذا الكلام فأوردت عليه هذه الآية وقلت: المراد الاعتزال في هذه الآية الاعتزال عن دين موسى عليه السلام وطريقته، وذلك لا شك أنه اعتزال عن الحق فانقطع الرجل(١).

ثم إن قاعدة المبحث هنا كما أنها تشير إلى الرجحان تارة فكذلك تشير إلى تضعيف بعض الأقوال، وقد ضعف الرازي بمضمون قاعدة المبحث هنا التفسير اللغوي لبعض الأوجه في الخلق والأمر، في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ

(١) مفاتيح الغيب ٢٧/ ٢١٠.

شَىۡءٍ خَلَقۡنَٰهُ بِقَدَرٖ ﴿٤٩﴾ وَمَآ أَمۡرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٞ كَلَمۡحِۭ بِٱلۡبَصَرِ ﴿٥٠﴾﴾ [القمر: ٤٩، ٥٠].

□ **قال الرازي:** ولنذكر ما في الخلق والأمر من الوجوه المنقولة والمعقولة:

وذكر منها: أن الخلق هو التقدير، والإيجاد بعده بعدية ترتيبية لا زمانية، ففي علم الله تعالى أن السمٰوات تكون سبع سمٰوات في يومين تقديرية فهو قدر خلقه كما علم وهو إيجاد، فالأول: خلق، والثاني: وهو الإيجاد أمر وأخذ هذا من المفهوم اللغوي... كالخياط الذي يقدر أولاً ويقطع ثانياً.

□ **قال الرازي:** وهو قريب إلى اللغة، لكنه بعيد الاستعمال في القرآن؛ لأن الله تعالى حيث ذكر الخلق أراد الإيجاد منه قوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّنۡ خَلَقَ﴾ [العنكبوت: ٦١]، ومنه قوله تعالى: ﴿أَوَلَمۡ يَرَ ٱلۡإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقۡنَٰهُ مِن نُّطۡفَةٖ﴾ [يس: ٧٧]، وليس المراد أنا قدرنا أنه سيوجد منها إلى غير ذلك[١].

ذكر الرازي في الموضع السابق من الوجوه المنقولة والمعقولة في الخلق والأمر في الآية، أن الخلق هو التقدير، والأمر هو الإيجاد، ثم بين أن هذا في المفهوم اللغوي قريب، لكنه مردود في استعمال القرآن؛ لأن الله تعالى حيث ذكر الخلق أراد الإيجاد، وإذا تتبعنا لفظة (الخلق) في القرآن وجدنا أن المفهوم الجاري في استعمالها هو كما ذكر الرازي من الإيجاد، وذلك في المواضع التالية:

خَلَقَ: [البقرة: ٢٩، ٢٢٨، والنساء: ١، والمائدة: ١٨، والأنعام: ١، ٧٣، ١٠١، والأعراف: ٥٤، ١٨٥، والتوبة: ٣٦، ويونس: ٣، ٥، ٦، وهود: ٧، وإبراهيم: ١٩، ٣٢، والنحل: ٣، ٤، ٤٨، ٨١، والإسراء: ٩٩، وطه: ٤، والأنبياء: ٣٣، والمؤمنون: ٩١، والنور: ٤٥، والفرقان: ٢، ٥٤، ٥٩، والشعراء: ١٦٦، والنمل: ٦٠، والعنكبوت: ٤٤، ٦١، والروم: ٨، ٢١، ولقمان: ١٠، ١١، ٢٥، والسجدة: ٤، ويس: ٣٦، ٨١، والزمر: ٥، ٣٨، وفصلت: ٩، والزخرف: ٩، ١٣، والجاثية: ٣٢،

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٩/ ٦٧.

خَلقَهَا: [النحل: ٥].

خَلَقَهُمْ: [الأنعام: ١٠٠، وهود: ١١٩، وفصلت: ١٥، والزخرف: ٨٧].

خَلَقَهُنَّ: [فصلت: ٣٧، والزخرف: ٩].

خَلَقُوا: [الرعد: ١٦، فاطر: ٤٠، والأحقاف: ٤، والطور: ٣٦].

خُلِقَ: [النساء: ٢٨، والأنبياء: ٢٧، والمعارج: ١٩، والطارق، ٥، ٦].

خُلِقَتْ: [الغاشية: ١٧].

خُلِقُوا: [الطور: ٣٥].

تَخْلُقُونَهُ: [الواقعة: ٥٩].

نَخْلُقْكُمْ: [المرسلات: ٢٠].

يَخْلُقُ: [آل عمران: ٤٧، والمائدة: ١٧، والأعراف: ١٩١، والنحل: ٨، ١٧، والإسراء: ٩٩، والنور: ٤٥، والقصص: ٦٨، والروم: ٥٤، ويس: ٨١، والزمر: ٤، والشورى: ٤٩، والزخرف: ١٦].

يَخْلُقُكُمْ: [الزمر: ٦].

يَخْلُقُوا: [الحج: ٧٣].

يُخْلَقُونَ: [النحل: ٢٠، والفرقان: ٣].

يُخْلَقْ: [الفجر: ٧، ٨].

يُخْلَقُونَ: [الأعراف: ١٩١، والنحل: ٢٠، والفرقان: ٣].

خَالِقٌ: [الحجر: ٢٨، وفاطر: ٣، وص: ٧١].

الْخَالِقُ: [الحشر: ٢٤].

خَالِقُ كُلِّ شَيءٍ: [الأنعام: ١٠٢، والرعد: ١٦، والزمر: ٦٢، وغافر: ٦٢].

الخَالِقُونَ: [الطور: ٣٥، والواقعة: ٥٩].

الْخَالِقِينَ: [المؤمنون: ١٤، والصافات: ١٢٥].

خَلْقٍ: [الزمر: ٦، وق: ١٥، والرعد: ٥، وإبراهيم: ١٩، والسجدة: ١٠، وسبأ: ٧، وفاطر: ١٦، ويس: ٧٩، والأنبياء: ١٠٤].

خَلْقاً: [الزمر: ٦، والإسراء: ٤٩، ٥١، ٩٨، والمؤمنون: ١٤، والصافات: ١١، والنازعات: ٢٧].

الْخَلْق: [الأعراف: ٦٩، والمؤمنون: ١٧، والعنكبوت: ١٩، ٢٠، والروم: ١١، وفاطر: ١، ويس: ٦٨، والأعراف: ٥٤، ويونس: ٤، ٢٤، والرعد: ١٦، والنمل: ٦٤، والروم: ٢٧، وق: ١٥].

خَلْقَ الإنسان: [السجدة: ٧].

خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ: [الكهف: ٥١].

خَلْقِ الرَّحْمَن: [الملك: ٣].

خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ: [الكهف: ٥١، وغافر: ٥٧، والشورى: ٢٩، والبقرة: ١٦٤، وآل عمران: ١٩٠، ١٩١، والروم: ٢٢].

خَلْقَ اللهِ: [النساء: ١١٩، والروم: ٣٠، ولقمان: ١١].

خَلْقِ النَّاسِ: [غافر: ٥٧].

خَلْقُكُمْ: [لقمان: ٢٨، والجاثية: ٤].

خَلْقِهِ: [الرعد: ١٦، وطه: ٥٠].

خَلْقَهُ: [يس: ٧٨].

خَلْقَهُم: [الزخرف: ١٩].

بِخَلْقِهِنَّ: [الأحقاف: ٢٣].

إن تضعيف الرازي ـ بمضمون قاعدة المبحث هنا ـ لمعنى: (الخلق والأمر) المفهوم من اللغة، تؤيده قاعدة المبحث، فهو وإن كان قريب من اللغة إلا أنه بعيد الاستعمال في القرآن، ويعضد قاعدة المبحث في رد معنى: (الخلق والأمر) المفهوم من اللغة، قاعدة من قواعد الترجيح المتعلقة بلغة الغرب وهي: (ليس كل ما ثبت في اللغة صح حمل آيات التنزيل عليه)[1].

---

(١) انظر لهذه القاعدة: تفسير القرآن العظيم ٤/ ٢٤٩ (مرجع سابق)؛ المحرر الوجيز ٣/ ٣٠٠ (مرجع سابق)؛ الجامع لأحكام القرآن ١/ ٣٤ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح للحربي ٢/ ٣٦٣ (مرجع سابق).

وقد تتعاضد قاعدة المبحث هنا مع قاعدة الحقيقة العرفية، وهي: (إذا اختلفت الحقيقة العرفية والحقيقة اللغوية في تفسير كلام الله تعالى قدمت العرفية)[1] في الدلالة على أصح الأقوال مع منازعتها لقاعدة عود الضمير للأقرب وهي: (الأصل إعادة الضمير إلى أقرب مذكور، ما لم يرد دليل بخلافه)، كما قال الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿أَفَمَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَ ٱللَّهِ كَمَنۢ بَآءَ بِسَخَطٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَمَأْوَىٰهُ جَهَنَّمُ ۚ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴿١٦٢﴾ هُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِمَا يَعْمَلُونَ ﴿١٦٣﴾﴾ [آل عمران: ١٦٢، ١٦٣].

□ **قال الرازي:** (هم) ضمير عائد إلى شيء قد تقدم ذكره، وقد تقدم ذكر من اتبع رضوان الله وذكر من باء بسخط من الله، فهذا الضمير يحتمل أن يكون: عائداً إلى الأول أو إلى الثاني أو إليهما معاً والاحتمالات ليست إلا هذه الثلاثة.

الوجه الأول: أن يكون عائداً إلى من اتبع رضوان الله، وتقديره أفمن اتبع رضوان الله سواء، لا بل هم درجات عند الله على حسب أعمالهم.

والذي يدل على أن هذا الضمير عائد إلى من اتبع الرضوان وأنه أولى وجوه:

الأول: أن الغالب في العرف استعمال الدرجات في أهل الثواب والدركات في أهل العقاب.

الثاني: أنه تعالى وصف من باء بسخط من الله، وهو أن مأواهم جهنم وبئس المصير، فوجب أن يكون قوله: هم درجات وصفاً لمن اتبع رضوان الله.

الثالث: أن عادة القرآن في الأكثر جارية بأن ما كان من الثواب والرحمة، فإن الله يضيفه إلى نفسه وما كان من العقاب لا يضيفه إلى نفسه قال تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ٥٤]، وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ﴾ [البقرة: ١٧٨]، ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣]، فلما أضاف هذه الدرجات إلى نفسه حيث قال: ﴿هُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ

(١) انظر: مفاتيح الغيب ٢/١٩٦، ١٤/٥٤؛ أضواء البيان ٦/ ١٩٥ (مرجع سابق).

﴿ٱللَّهِۗ﴾ علمنا أن ذلك صفة أهل الثواب.

ورابعها: أنه متأكد بقوله تعالى: ﴿ٱنظُرۡ كَيۡفَ فَضَّلۡنَا بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖۚ وَلَلۡأٓخِرَةُ أَكۡبَرُ دَرَجَٰتٖ وَأَكۡبَرُ تَفۡضِيلٗا ٢١﴾ [الإسراء: ٢١].

والوجه الثاني: أن يكون قوله: ﴿هُمۡ دَرَجَٰتٌ﴾ عائداً على من باء بسخط من الله والحجة أن الضمير عائد إلى الأقرب وهو قول الحسن قال: والمراد أن أهل النار متفاوتون في مراتب العذاب وهو كقوله: ﴿وَلِكُلّٖ دَرَجَٰتٞ مِّمَّا عَمِلُواْۚ﴾ [الأحقاف: ١٩]، وعن رسول الله ﷺ: «**إن فيها أهون أهل النار عذاباً يوم القيامة رجل يحذى له نعلان من نار يغلي من حرهما دماغه ينادي يا رب وهل أحد يعذب عذابي**»[١].

الوجه الثالث: أن يكون قوله: ﴿هُمۡ﴾ عائداً إلى الكل وذلك؛ لأن درجات أهل الثواب متفاوتة ودرجات أهل العقاب أيضاً متفاوتة على حسب تفاوت أعمال الخلق؛ لأنه تعالى قال: ﴿فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرٗا يَرَهُۥ ٧ وَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖ شَرّٗا يَرَهُۥ ٨﴾ [الزلزلة: ٧ ـ ٨]، فلما تفاوتت مراتب الخلق في أعمال المعاصي والطاعات وجب أن تتفاوت مراتبهم في درجات العقاب والثواب[٢].

نجد في المثال السابق اجتماع عدة قواعد ترجيحية، منها ما يؤيد القول بعود الضمير إلى من اتبع رضوان الله، ومنها ما يؤيد القول بعود الضمير إلى من باء بسخط من الله، ومنها ما يؤيد القول بعود الضمير إلى الكل، فماذا قدم الرازي من هذه القواعد؟

رجح الرازي عود الضمير إلى من اتبع رضوان الله تعالى، وبهذا القول

---

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين (مرجع سابق) ٤/ ٦٢٤ (٨٧٢٩) بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «**إن أهون أهل النار عذاباً يوم القيامة رجل يحذى له نعلان من نار يغلي منهما دماغه يوم القيامة**». قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه، وله شواهد عن عبد الله بن عباس والنعمان بن بشير وأبي سعيد الخدري عن رسول الله ﷺ بألفاظ مختلفة.

(٢) مفاتيح الغيب ٩/ ٦٢.

قال سعيد بن جبير ومقاتل[1]، ومجاهد والسدي[2].

ومن كان قوله مخالفاً لما ذهب إليه الرازي، فأعاد الضمير إلى الكل: الطبري[3]، والزمخشري[4]، والسمرقندي[5]، والقرطبي[6]، والنسفي[7]، والبيضاوي[8]، والألوسي[9]، والشوكاني[10].

ومن أعاد الضمير إلى من باء بسخط من الله: الحسن[11].

إن عود الضمير هنا لا يخلو أن يكون إلى الأبعد وهو: من اتبع رضوان الله، أو إلى الأقرب وهو: من باء بسخط من الله، أو إلى الكل الأبعد والأقرب.

والقول الذي تؤيده قاعدة المبحث: عود الضمير إلى الأبعد وهو: من اتبع رضوان الله، وذلك أن الدرجات أضافها الله تعالى إليه، وما أضيف إليه من عادة القرآن ومعهود استعماله أن يكون ثواباً فبالتالي يعود الضمير إلى ما كان ثواباً وهو الحاصل لمن اتبع رضوان الله، وكان استحضار الرازي لهذه القاعدة وترجيحه بمضمونها حين قال:

إن عادة القرآن في الأكثر جارية بأن ما كان من الثواب والرحمة، فإن الله يضيفه إلى نفسه وما كان من العقاب لا يضيفه إلى نفسه.

وإذا تتبعنا مفردة (الثواب) ومشتقاتها وجدناها وردت في القرآن الكريم

---

(١) زاد المسير ١/ ٤٩٣ (مرجع سابق).
(٢) المحرر الوجيز ١/ ٥٣٧ (مرجع سابق).
(٣) جامع البيان ٤/ ١٦٢ (مرجع سابق).
(٤) الكشاف ١/ ٤٦٢ (مرجع سابق).
(٥) بحر العلوم ١/ ٢٨٧ (مرجع سابق).
(٦) الجامع لأحكام القرآن ٤/ ٢٦٣ (مرجع سابق).
(٧) تفسير النسفي ١/ ١٨٩ (مرجع سابق).
(٨) أنوار التنزيل ٢/ ١١٠ (مرجع سابق).
(٩) روح المعاني ٤/ ١٣١ (مرجع سابق).
(١٠) فتح القدير ١/ ٣٩٤ (مرجع سابق).
(١١) مفاتيح الغيب ٩/ ٦٢.

في المواضع التالية، وكانت في أغلبها مضافة إلى الله تعالى، وهي كما يلي:

ثَوَاباً: وردت في الآيات التالية: [آل عمران: ١٩٥، والكهف: ٤٤، ٤٦، ومريم: ٧٦].

الثَّوَابِ: وردت في المواضع التالية: [آل عمران: ١٩٥، والكهف: ٣١].

ثَوَابَ الآخِرَةِ: وردت في المواضع التالية: [آل عمران: ١٤٥، ١٤٨].

ثَوَابَ الدُّنْيَا: وردت في المواضع التالية: [آل عمران: ١٤٥، ١٤٨، والنساء: ١٣٤].

ثَوَابُ اللهِ: [القصص: ٨٠].

أَثَابَكُم: [آل عمران: ١٥٣].

أَثَابَهُم: [المائدة: ٨٥، والفتح: ١٨].

ثُوِّبَ: [المطففين: ٣٦].

من خلال الآيات السابقة يتبين لنا أن عادة القرآن في الأكثر جارية بأن ما كان من الثواب، فإن الله يضيفه إلى نفسه، وهنا أضاف الله تعالى الدرجات إليه، وتقدم أمران:

الثواب لمن اتبع رضوان الله، والعقاب لمن باء بسخط من الله.

فلما أضاف هذه الدرجات إلى نفسه حيث قال: ﴿هُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ ٱللَّهِۗ﴾ علمنا أن ذلك صفة أهل الثواب.

فينصرف لمن عادة القرآن في الأكثر جارية فيه وهو صفة أهل الثواب.

ومن القواعد التي تعضد قاعدة المبحث في الدلالة على القول بعود الضمير إلى من اتبع رضوان الله، قاعدة: (إذا اختلفت الحقيقة العرفية والحقيقة اللغوية في تفسير كلام الله تعالى قدمت العرفية)[1] يظهر ذلك حين احتمل عود الضمير إلى عدة احتمالات من خلال الدلالة اللغوية وأيدت الدلالة العرفية أحد الاحتمالات وهو عود الضمير إلى من اتبع رضوان الله فقدمنا الحقيقة العرفية.

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب ٢/١٩٦، ١٤/٥٤؛ أضواء البيان ٦/١٩٥ (مرجع سابق).

وقد كان استحضار الرازي لهذه القاعدة وترجيحه بمضمونها حين قال:

إن الغالب في العرف استعمال الدرجات في أهل الثواب والدركات في أهل العقاب[1].

وقد نازعت هذه القاعدة قاعدة عود الضمير للأقرب والتي ترجح عود الضمير إلى من باء بسخط من الله، ولكن قد نخالف هذه القاعدة فنعود بالضمير إلى الأبعد لدليل يجب المصير إليه؛ كقاعدة الأغلب مع قاعدة الحقيقة العرفية.

في ضوء ما تقدم تبين لنا أن المثال السابق قد تنازعته عدة قواعد، منها قاعدة الأغلب، ومنها قاعدة الحقيقة العرفية، وهما تعودان بالضمير على البعيد[2]، ومنها قاعدة عود الضمير للأقرب، وإن كانت تعود بالضمير إلى الأقرب ولكن قد يعود إلى غيره[3]، فلما جاء الدليل[4] إلى البعيد قال به الرازي.

إن ترجيح الرازي في ضوء قاعدة الترجيح في هذا المبحث ترجح ما ذهب إليه من أن المراد بـ (هم): من اتبع رضوان الله، وإن خالفها ونازعها قاعدة عود الضمير للأقرب، إلا أنها لا تقوى على منازعتها، لكثرة الأدلة من قاعدة الأغلب وقاعدة الحقيقة العرفية، ولا شك أن كثرة الأدلة من المرجحات.

□ **قال الرازي:** وذلك لأنا أجمعنا على جواز الترجيح بقوة الدليل وجواز الترجيح بقوة الدليل إنما كان لزيادة القوة في أحد الجانبين وهذا المعنى حاصل في الترجيح بكثرة الأدلة[5].

---

(١) مفاتيح الغيب ٩/ ٦٢.

(٢) الكشف والبيان ١/ ٥٨، ١/ ١٣٣ (مرجع سابق).

(٣) البرهان في علوم القرآن ١/ ١٢٤ (مرجع سابق).

(٤) الفتاوى ١٧/ ٥١٢ (مرجع سابق).

(٥) المحصول ٥/ ٥٣٧ (مرجع سابق).

وقال الأسنوي: إن كثرة الأدلة من جملة المرجحات[1].

فيقوى الظن على عود الضمير على من اتبع رضوان الله، وقوة الظن من المرجحات، قال السمعاني: والحكم في المجتهدات بقوة الظن، فإذا زادت قوة الظن ظهر الترجيح، ببينة أن الفائدة بالترجيح ليست إلا وجود قوة الظن بإحديهما دون الأخرى وحد الترجيح يقوى الظن الصادر عن إحدى الأمارتين عند تعارضهما[2].

وقد يُغفل الرازي القاعدة فلا يستحضر دلالتها، كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ [النور: ٣١].

□ **قال الرازي:** اختلفوا في المراد بزينتهن، واعلم أن الزينة اسم يقع على محاسن الخلق التي خلقها الله تعالى، وعلى سائر ما يتزين به الإنسان من فضل لباس أو حلى وغير ذلك، وأنكر بعضهم وقوع اسم الزينة على الخلقة؛ لأنه لا يكاد يقال في الخلقة: إنها من زينتها وإنما يقال ذلك فيما تكتسبه من كحل وخضاب وغيره.

والأقرب أن الخلقة داخلة في الزينة ويدل عليها وجهان:

الأول: أن الكثير من النساء ينفردن بخلقتهن عن سائر ما يعد زينة، فإذا حملناه على الخلقة وفينا العموم حقه، ولا يمنع دخول ما عدا الخلقة فيه أيضاً.

الثاني: أن قوله: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ يدل على أن المراد بالزينة ما يعم الخلقة وغيرها؛ فكأنه تعالى منعهن من إظهار محاسن خلقتهن بأن أوجب سترها بالخمار[3].

فالرازي في المثال السابق يرجح أن الزينة في الآية تشمل الخلقة وغيرها، والمتتبع للفظ الزينة في القرآن يجد الأغلب والمفهوم الجاري في

(١) التمهيد للأسنوي ص٣٨٩ (مرجع سابق).
(٢) قواطع الأدلة في الأصول ٢/ ٢٤٠ (مرجع سابق).
(٣) مفاتيح الغيب ٣/ ١٧٩.

استعمالها ما كان خارج أصل الخلقة، وذلك في المواضع التالية:

زِينَةً: [يونس: ٨٨، والنحل: ٨، والكهف: ٧، والنور: ٦٠، والصافات: ٦، والحديد: ٢٠].

الزِّينَةِ: [طه: ٥٩].

زِينَة اللهِ: [الأعراف: ٣٢].

زِينَة الحَيَاةِ: [الكهف: ٢٨، ٤٦].

زِينَةِ القَوْمِ: [طه: ٨٧].

زِينَتَكُمْ: [الأعراف: ٣١].

زِينَتِهِ: [القصص: ٧٩].

زِينَتَهَا: [هود: ١٥، والقصص: ٦٠، والأحزاب: ٢٨].

زِينَتَهُنَّ: [النور: ٣١].

فبناء على هذا المفهوم الغالب في استعمال القرآن للزينة، وأنه ما كان خارجاً من أصل الخلقة، ترجح في هذا الموضع أن المراد من الزينة ما كان خارجاً من أصل الخلقة، ونازع هذه القاعدة في ترجيحها قاعدة العموم وهي التي رجح بمضمونها الرازي من أن المراد بالزينة ما كان من أصل الخلقة وما كان من خارجها وهي: (يجب حمل نصوص الوحي على العموم ما لم يرد نص بالتخصيص)[١]، ولكن قام الدليل على تخصيص هذا العموم في الزينة بأنه ما كان خارجاً من أصل الخلقة، والدليل هو المفهوم الجاري من استعمال القرآن للزينة، وكذلك ما ثبت في السنة فيما أخرجه البخاري في صحيحه بسنده من حديث الإفك وفيه قول عائشة رضي الله عنها[٢]: (فنمت وكان صفوان بن

---

(١) انظر لهذه القاعدة: الرسالة للشافعي ص٢٠٧ (مرجع سابق)؛ جامع البيان ٢٦/٢٠٦ (مرجع سابق)؛ روح المعاني ٢٨/ ١٥٤ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح للحربي ٢/ ٥٢٧ (مرجع سابق).

(٢) عائشة أم المؤمنين بنت الإمام الصديق خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم أبي بكر عبد الله بن أبي قحافة، وفاتها في سنة إحدى وستين رضي الله عنها؛ سير أعلام النبلاء ٢/ ١٣٥ (مرجع سابق).

المعطل السلمي، ثم الذكواني[١] من وراء الجيش، فأصبح عند منزلي فرأى سواد إنسان نائم فعرفني حين رآني وكان رآني قبل الحجاب، فاستيقظت باسترجاعه حين عرفني فخمرت وجهي بجلبابي...)[٢]، والقاعدة: (إذا ثبت الحديث وكان في معنى أحد الأقوال فهو مرجح له على ما خالفه)[٣].

واتفق ترجيح الرازي مع ترجيح الطبري[٤] في أن الزينة تشمل ما كان من أصل الخلقة، وخالفهما الشنقيطي[٥]، فقد رجح أن الزينة في الآية ما كان خارج الخلقة، وقال: إن من أنواع البيان أن يكون الغالب في القرآن إرادة معنى معيّن في اللفظ مع تكرّر ذلك اللفظ في القرآن، فيكون ذلك المعنى هو المراد من اللفظ في الغالب، يدلّ على أنه هو المراد في محل النزاع لدلالة غلبة إرادته في القرآن بذلك اللفظ.

إن لفظ الزينة يكثر تكرّره في القرآن العظيم مراداً به الزينة الخارجة عن أصل المزين بها ولا يراد بها بعض أجزاء ذلك الشيء المزيّن بها:

كقوله تعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ﴾ [الأعراف: ٣١]، وقوله تعالى: ﴿قُلۡ مَنۡ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخۡرَجَ لِعِبَادِهِۦ﴾ [الأعراف: ٣٢]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلۡنَا مَا عَلَى ٱلۡأَرۡضِ زِينَةٗ لَّهَا﴾ [الكهف: ٧]، وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّن شَيۡءٖ فَمَتَٰعُ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَزِينَتُهَاۚ﴾ [القصص: ٦٠]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنۡيَا بِزِينَةٍ ٱلۡكَوَاكِبِ ۝٦﴾ [الصافات: ٦]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلۡخَيۡلَ وَٱلۡبِغَالَ وَٱلۡحَمِيرَ لِتَرۡكَبُوهَا وَزِينَةٗۚ﴾ [النحل: ٨]، وقوله تعالى: ﴿فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦ فِي زِينَتِهِۦۖ﴾ [القصص: ٧٩]، وقوله تعالى: ﴿ٱلۡمَالُ وَٱلۡبَنُونَ زِينَةُ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۖ﴾

---

(١) صفوان بن المعطل ابن رحضة بن المؤمل أبو عمرو السلمي، ثم الذكواني المذكور بالبراءة من الإفك مات سنة ستين؛ سير أعلام النبلاء ٢/ ٥٤٥ (مرجع سابق).

(٢) صحيح البخاري، باب حديث الإفك ٤/ ١٥١٨ (٣٩١٠) (مرجع سابق).

(٣) انظر: جامع البيان ٤/ ٢٨٦ (مرجع سابق)؛ المحرر الوجيز ١/ ٣٦٥ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح ١/ ٢٠٦ (مرجع سابق).

(٤) جامع البيان ١٨/ ١١٩ (مرجع سابق).

(٥) وكذلك السعدي، تيسير الكريم الرحمٰن ص٥٦٦ (مرجع سابق).

[الكهف: ٤٦]، وقوله تعالى: ﴿ٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا لَعِبٞ وَلَهۡوٞ وَزِينَةٞ﴾ [الحديد: ٢٠]، وقوله تعالى: ﴿قَالَ مَوۡعِدُكُمۡ يَوۡمُ ٱلزِّينَةِ﴾ [طه: ٥٩]، وقوله تعالى عن قوم موسى: ﴿وَلَٰكِنَّا حُمِّلۡنَآ أَوۡزَارٗا مِّن زِينَةِ ٱلۡقَوۡمِ﴾ [طه: ٨٧]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَضۡرِبۡنَ بِأَرۡجُلِهِنَّ لِيُعۡلَمَ مَا يُخۡفِينَ مِن زِينَتِهِنَّۚ﴾ [النور: ٣١].

فلفظ الزينة في هذه الآيات كلها يراد به ما يزيّن به الشيء، وهو ليس من أصل خلقته، كما ترى، وكون هذا المعنى هو الغالب في لفظ الزينة في القرآن يدلّ على أن لفظ الزينة في محل النزاع يراد به هذا المعنى الذي غلبت إرادته في القرآن العظيم وهو المعروف في كلام العرب[١].

إن ترجيح الرازي في ضوء قاعدة الترجيح في هذا المبحث تضعف ما رجحه من المراد بالزينة، ويعضدها في الدلالة على أن المراد بالزينة ما كان خارجاً من أصل الخلقة، قاعدة من قواعد الأثر وهي: (إذا ثبت الحديث وكان في معنى أحد الأقوال فهو مرجح له على ما خالفه).

وعمل الرازي بقاعدة المبحث في غير موضعها، وذلك في تقريره واختياره لمسمى الإيمان في تفسير قول الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ٣﴾ [البقرة: ٣]، فذكر مجموع أقوال الناس في مسمى الإيمان في عرف الشرع، ثم قال: والذي نذهب إليه أن الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب، ثم قال: ويدل عليه وجوه ـ وذكر منها ـ:

الرابع: أن الله تعالى كلما ذكر الإيمان في القرآن أضافه إلى القلب قال: ﴿مِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِأَفۡوَٰهِهِمۡ وَلَمۡ تُؤۡمِن قُلُوبُهُمۡۛ﴾ [المائدة: ٤١]، ﴿وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦]، ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢]، ﴿قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا وَلَمَّا يَدۡخُلِ ٱلۡإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمۡۖ﴾ [الحجرات: ١٤].

الخامس: أن الله تعالى؛ أينما ذكر الإيمان قرن العمل الصالح به ولو كان العمل الصالح داخلاً في الإيمان لكان ذلك تكراراً[٢].

---

(١) أضواء البيان ٥/٥١٥، ٥١٦ (مرجع سابق).

(٢) مفاتيح الغيب ٢/٢٤، ٢٥.

فالرازي في الموضع السابق يقرر أن الإيمان هو التصديق بالقلب، ولا يدخل الأعمال في مسمى الإيمان، وردد هذا المعتقد مراراً في مواضع كثيرة في تفسيره، فعند قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ [البقرة: ٢٥] قال: هذه الآية تدل على أن الأعمال غير داخلة في مسمى الإيمان؛ لأنه لما ذكر الإيمان، ثم عطف عليه العمل الصالح وجب التغاير وإلا لزم التكرار وهو خلاف الأصل[1]، وعند قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٨٢﴾﴾ [البقرة: ٨٢].

قال: العمل الصالح خارج عن مسمى الإيمان؛ لأنه تعالى قال: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ فلو دل الإيمان على العمل الصالح لكان ذكر العمل الصالح بعد الإيمان تكراراً[2].

وقال في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٧٧﴾﴾ [البقرة: ٢٧٧].

احتج من قال بأن العمل الصالح خارج عن مسمى الإيمان بهذه الآية فإنه قال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ فعطف عمل الصالحات على الإيمان والمعطوف مغاير للمعطوف عليه[3].

---

(١) مفاتيح الغيب ٢/ ١١٧.

(٢) مفاتيح الغيب ٣/ ١٤٨.

(٣) مفاتيح الغيب ٧/ ٨٤، ٨٥، وكرر الرازي ما ذهب إليه مراراً في المواضع التالية من تفسيره: ٧/ ٨٧ قال: دلت الدلائل الكثيرة المذكورة في تفسير قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ [البقرة: ٣]، على أن العمل خارج عن مسمى الإيمان؛ وفي ٨/ ٦٤، ٦٥ قال: ذكر الذين آمنوا، ثم وصفهم بأنهم عملوا الصالحات وذلك يدل على أن العمل الصالح خارج عن مسمى الإيمان وقد تقدم ذكر هذه الدلالة مراراً، وفي ٢٣/ ٤١ قال: فقال والذين آمنوا وعملوا الصالحات فجمع بين الوصفين وهذا دليل على أن العمل الصالح خارج عن مسمى الإيمان، وقال ٢٤/ ٢٢: دلت الآية على أن العمل الصالح خارج عن مسمى الإيمان خلافاً للمعتزلة؛ لأنه عطف العمل الصالح عن =

واستدل الرازي على ما ذهب إليه في مسمى الإيمان بما كان الأغلب في القرآن بأن الله تعالى كلما ذكر الإيمان في القرآن أضافه إلى القلب، وأن الله تعالى؛ أينما ذكر الإيمان قرن العمل الصالح به ولو كان العمل الصالح داخلاً في الإيمان لكان ذلك تكراراً[1].

وإذا تتبعنا مفردة (الإيمان) وجدناها في الأعم الأغلب لم تكن مضافة إلى القلب على خلاف ما يذكر الرازي، فبالتالي لا يستقيم دليل الرازي بمضمون هذه القاعدة، وهي كما في المواضع التالية:

الإِيمَان: [البقرة: ١٠٨، وآل عمران: ١٦٧، ١٧٧، ١٩٣، والمائدة: ٥، والتوبة: ٢٣، والنحل: ١٠٦، والروم: ٥٦، وغافر: ١٠، والشورى: ٥٢، والحجرات: ٧، ١١، ١٤، ١٧، والمجادلة: ٢٣، والحشر: ٩، ١٠].

إِيمَانُكُمْ: [البقرة: ٩٣، ١٠٩، ١٤٣، وآل عمران: ١٠٠، ١٠٦، والنساء: ٢٥، والتوبة: ٦٦].

إِيمَانِهِ: [النحل: ١٠٦، وغافر: ٢٨].

آمَنْتُ: [يونس: ٩٠، ويس: ٢٥، والشورى: ١٥].

آمَنْتُمْ: [البقرة: ١٣٧، والنساء: ١٤٧، والمائدة: ١٢، والأعراف: ٧٦، ١٢٣، والأنفال: ٤١، ويونس: ٥١، ٨٤، وطه: ٧١، والشعراء: ٤٩].

آمَنَّا: [البقرة: ٨، ١٤، ٧٦، ١٣٦، وآل عمران: ٧، ١٦، ٥٢، ٥٣، ٨٤، ١١٩، ١٩٣، والمائدة: ٤١، ٥٩، ٦١، ٨٣، ١١١، والأعراف: ١٢١، ١٣١، وطه: ٧٠، ٧٣، والمؤمنون: ١٠٩، والنور: ٤٧، والشعراء: ٤٧، والقصص: ٥٣، والعنكبوت: ٢، ١٠، ٤٦، وسبأ: ٥٢، وغافر: ٨٤، والحجرات: ١٤، والملك: ٢٩، والجن: ٢، ١٣].

= الإيمان والمعطوف خارج عن المعطوف عليه. وقال في ٤٩/٣٢: احتج من قال: إن الطاعات ليست داخلة في مسمى الإيمان بأن الأعمال الصالحة معطوفة في هذه الآية على الإيمان والمعطوف غير المعطوف عليه.

(١) انظر: في الرد على ذلك ما أورده ابن أبي العز في شرح العقيدة الطحاوية ص٣٨٧ وما بعدها (مرجع سابق).

والشعراء: ٣، ٨، ١٠٣، ١٢١، ١٣٩، ١٥٨، ١٧٤، ١٩٠، ١٩٩، وسبأ: ٣١، والصافات: ٢٩، والحديد: ٨].

المُؤْمِنِينَ: [البقرة: ٩٧، واللفظ في البقرة: ٢٢٣، وآل عمران: ٢٨، ٦٨، ١٢١، ١٢٤، ١٥٢، ١٦٤، ١٦٦، ١٧١، ١٧٩، والنساء: ٨٤، ٩٥، ١٠٣، ١١٥، ١٣٩، ١٤١، ١٤٤، ١٤٦، والمائدة: ٤٣، ٥٤، والأنعام: ٢٧، والأعراف: ٢، ١٤٣، والأنفال: ٥، ١٧، ١٩، ٦٢، ٦٤، ٦٥، والتوبة: ١٦، ٢٦، ٦١، ٧٢، ٧٩، ١٠٧، ١١١، ١١٢، ١٢٨، ويونس: ٥٧، ٨٧، ١٠٣، ١٠٤، وهود: ١٢٠، وإبراهيم: ٤١، والحجر: ٧٧، ٨٨، والإسراء: ٩، ٨٢، والكهف: ٢، والأنبياء: ٨٢، والنور: ٢، ٣، ٣٠، ٤٧، ٥١، والشعراء: ٥١، ١٠٢، ١١٤، ١١٨، ٢١٥، والنمل: ٢، ١٥، ٧٧، والقصص: ١٠، ٤٧، والعنكبوت: ٤٤، والروم: ٤٧، والأحزاب: ٢٣، ٢٥، ٣٥، ٣٧، ٤٣، ٤٧، ٥٠، ٥٨، ٥٩، ٧٣، وسبأ: ٢٠، والصافات: ٨١، ١١١، ١٢٢، ١٣٢، والجاثية: ٣، ومحمد: ١٩، والفتح: ٤، ٥، ١٨، ٢٠، ٢٦، والحجرات: ٩، والذاريات: ٣٥، ٥٥، والحديد: ١٢، والحشر: ٢، والصف: ١٣، والمنافقون: ٨، والتحريم: ٤، ونوح: ٢٨، والبروج: ٧، ١٠].

ويَرُدّ ترجيح الرازي الإجماعُ بأن الإيمان: اعتقاد بالجنان ونطق باللسان وعمل بالجوارح، وأن مجرد الاعتقاد لا ينفع صاحبه[١]، فهذا الذي ذهب إليه جمهور السلف[٢]. والقاعدة: (كل تفسير خالف القرآن أو السنة أو إجماع الأمة فهو رد)[٣].

وقال في معارج القبول[٤]: إن الإيمان اعتقاد وقول وعمل وإن الأعمال

(١) أضواء البيان ٩/ ٩٣. وانظر: ٧/ ٤١٩ (مرجع سابق).

(٢) شرح العقيدة الطحاوية ص٣٧٤ (مرجع سابق).

(٣) انظر لهذه القاعدة: جامع البيان ١/ ٢٩١، ١٧/ ٢٧ (مرجع سابق)؛ الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٠/ ١٠٩ (مرجع سابق)؛ أحكام القرآن لابن العربي ١/ ١١٩ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح ١/ ٢١٤ (مرجع سابق).

(٤) معارج القبول ٢/ ٦٠٠، ٦٠١ (مرجع سابق).

كلها داخلة في مسمى الإيمان، وحكى الشافعي على ذلك إجماع الصحابة والتابعين ومن بعدهم ممن أدركهم وأنكر السلف على من أخرج الأعمال عن الإيمان إنكاراً شديداً.

وقال الأوزاعي: كان من مضى من السلف لا يفرقون بين العمل والإيمان... وهذا المعنى هو الذي أراد البخاري إثباته في كتاب الإيمان عليه بوب أبوابه كلها فقال: باب أمور الإيمان وباب الصلاة من الإيمان وباب الزكاة من الإيمان وباب الجهاد من الإيمان وباب حب الرسول ﷺ من الإيمان وباب الحياء من الإيمان وباب صوم رمضان احتساباً من الإيمان وباب اتباع الجنائز من الإيمان وباب أداء الخمس من الإيمان وسائر أبوابه، وكذلك صنع النسائي في المجتبى، وبوب الترمذي على حديث وفد عبد القيس باب ما جاء في إضافة الفرائض إلى الإيمان وكلام أئمة الحديث وتراجمهم في كتبهم يطول ذكره وهو معلوم مشهور ومما قصدوه بذلك الرد على أهل البدع ممن قال هو مجرد التصديق فقط.

ثم ذكر ما يلزم من القول بأن الإيمان هو التصديق فقط: إذ على هذا القول يكون اليهود الذين أقروا برسالة محمد ﷺ واستيقنوها ولم يتبعوه مؤمنين بذلك وقد نفى الله الإيمان عنهم.

وقال البخاري: لقيت أكثر من ألف رجل من العلماء بالأمصار فما رأيت أحداً منهم يختلف في أن الإيمان قول وعمل ويزيد وينقص[(١)].

وقال الألوسي: واحتجو على ذلك بالعقل والنقل، أما الأول فلأنه لو لم تتفاوت حقيقة الإيمان لكان إيمان آحاد الأمة المنهمكين في الفسق والمعاصي مساوياً لإيمان الأنبياء عليهم السلام مثلاً، واللازم باطل فكذا الملزوم، وأما الثاني فلكثرة النصوص في هذا المعنى[(٢)].

ويعضد قاعدة الإجماع فيما رَجَّحَته قاعدة من قواعد الأثر وهي: (إذا

---

(١) فتح الباري ٤٧/١ (مرجع سابق).
(٢) روح المعاني ٩٢/٢٦ (مرجع سابق).

ثبت الحديث وكان في معنى أحد الأقوال فهو مرجح له على ما خالفه)[(١)].

حيث ورد في النقل من الكتاب والسنة عن النبي ﷺ ما يدل على إدخال الأعمال في مسمى الإيمان، ومن هذا ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية:

و الله سبحانه في غير موضع يبين أن تحقيق الإيمان وتصديقه بما هو من الأعمال الظاهرة والباطنة كقوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٢﴾ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣﴾ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾[الأنفال: ٢ ـ ٤]، وقال: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُواْ وَجَٰهَدُواْ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ﴿١٥﴾﴾ [الحجرات: ١٥]، وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَإِذَا كَانُواْ مَعَهُۥ عَلَىٰٓ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُواْ حَتَّىٰ يَسْتَـْٔذِنُوهُ﴾ [النور: ٦٢]، وقال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: ٦٥][(٢)].

ومن ذلك ما خرج في «الصحيحين» عن النبي ﷺ أنه قال: «**الإيمان بضع وستون أو بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إلٰه إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق والحياء شعبة من الإيمان**»[(٣)] قال شيخ الإسلام في تقريره لدخول الأعمال في مسمى الإيمان: فذكر أعلا شعب الإيمان وهو قول لا إلٰه إلا الله، فإنه لا شيء أفضل منها، . . .وذكر في الحديث أنها أعلا شعب الإيمان[(٤)].

وفي «الصحيحين» عنه أنه قال لوفد عبد القيس: «**آمركم بالإيمان بالله**

(١) انظر: جامع البيان ٤/ ٢٨٦ (مرجع سابق)؛ المحرر الوجيز ١/ ٣٦٥ (مرجع سابق)؛ قواعد الترجيح ١/ ٢٠٦ (مرجع سابق).
(٢) الفتاوى ٧/ ٦٤٥ (مرجع سابق).
(٣) صحيح البخاري (مرجع سابق)، باب أمور الإيمان ١/ ١٢ (٩)؛ صحيح مسلم (مرجع سابق) باب بيان عدد شعب الإيمان ١/ ٦٣.
(٤) الفتاوى ٧/ ٦٤٣ (مرجع سابق).

أتدرون ما الإيمان بالله شهادة أن لا إلٰه إلا الله وأن محمداً رسول الله وتقيموا الصلاة وتؤتوا الزكاة وتؤدوا خمس المغنم»[1].

قال شيخ الإسلام: فجعل هذه الأعمال من الإيمان وقد جعلها من الإسلام في حديث جبرائيل الصحيح[2] لما أتاه في صورة أعرابي وسأله عن الإيمان فقال: «**الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت وتؤمن بالقدر خيره وشره**»، وسأله عن الإسلام فقال: «**أن تشهد أن لا إلٰه إلا الله وأن محمداً رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت**»[3].

مما تقدم تبين لنا أن ترجيح الرازي في ضوء قاعدة المبحث هنا لا ترجح ما ذهب إليه فليس الأغلب في مفردة (الإيمان) في القرآن أنه مضاف إلى القلب، وتتعاضد قاعدة الإجماع والقاعدة الأثرية: (إذا ثبت الحديث وكان في معنى أحد الأقوال فهو مرجح له على ما خالفه) في رد ما ذهب إليه الرازي.

وقد لا يستحضر الرازي قاعدة المبحث في ترجيح أصح الأقوال في تفسير الآية، كما في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿كَتَبَ ٱللَّهُ لَأَغۡلِبَنَّ أَنَا۠ وَرُسُلِيٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٞ ٢١﴾ [المجادلة: ٢١].

□ **قال الرازي:** غلبة جميع الرسل بالحجة مفاضلة إلا أن منهم من ضم إلى الغلبة بالحجة الغلبة بالسيف ومنهم من لم يكن كذلك[4]، وقال في تفسير قول الله تعالى: ﴿قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجۡعَلُ لَكُمَا سُلۡطَٰنٗا فَلَا يَصِلُونَ إِلَيۡكُمَاۚ بِـَٔايَٰتِنَآ أَنتُمَا وَمَنِ ٱتَّبَعَكُمَا ٱلۡغَٰلِبُونَ ٣٥﴾ [القصص: ٣٥]، والمراد إما الغلبة بالحجة والبرهان في الحال، أو الغلبة في الدولة والمملكة في ثاني الحال،

---

(١) صحيح البخاري (مرجع سابق)؛ باب أداء الخمس من الإيمان ١/ ٢٩ (٥٣)؛ صحيح مسلم (مرجع سابق) باب الأمر بالإيمان بالله تعالى ١/ ٤٦ (١٧).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه (مرجع سابق) باب بيان الإيمان ١/ ٣٦ (٨).

(٣) الفتاوى ٧/ ٦٤٣ (مرجع سابق).

(٤) مفاتيح الغيب ٢٩/ ٢٤٠.

والأول أقرب إلى اللفظ[1].

فالرازي يرجح في الآية السابقة أن الغلبة تكون بالحجة، والناظر في معاني الغلبة في القرآن يجد أن الأغلب وردت في المعنيين: بالسيف، وبالحجة، وكان الأغلب بمعنى: الغلبة بالسيف، وهي كما يلي في المواضع التالية:

غَلَبَتْ: [البقرة: ٢٤٩، والمؤمنون: ١٠٦].

غُلِبَتْ: [الروم: ٢].

غَلَبُوا: [الكهف: ٢١].

فَغُلِبُوا: [الأعراف: ١١٩].

لأغْلِبَنَّ: [المجادلة: ٢١].

تَغْلِبُونَ: [فصلت: ٢٦].

يَغْلِبْ: [النساء: ٧٤].

يَغْلِبُوا: [الأنفال: ٦٥، ٦٦].

يُغْلَبُونَ: [الأنفال: ٣٦].

سَيَغْلِبُونَ: [الروم: ٣].

سَتُغْلَبُونَ: [آل عمران: ١٢].

غَالِبَ: [آل عمران: ١٦٠، والأنفال: ٤٨، ويوسف: ٢١].

غَالِبُونَ: [المائدة: ٢٣].

الْغَالِبُونَ: [المائدة: ٥٦، والأنبياء: ٤٤، والشعراء: ٤٤، والقصص: ٣٥، والصافات: ١٧٣].

الغَالِبِينَ: [الأعراف: ١١٣، والشعراء: ٤٠، ٤١، والصافات: ١٦٦].

غَلَبِهِمْ: [الروم: ٣].

مَغْلوبٌ: [القمر: ١٠].

فأغلب معاني الغلبة في القرآن كانت بالسيف، قال الشنقيطي: وأغلب

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٤/ ٢١٤.

معاني الغلبة في القرآن الغلبة بالسيف والسنان[1].

فترجيح الرازي في ضوء قاعدة المبحث هنا ترجح خلاف ما رجحه، ولا شك أن المعنى الذي رجحه من المعاني المحتملة في تفسير الآية، ولا يمنع الأخذ به مع ما رجحته قاعدة المبحث هنا لإمكان الحمل عليها جميعاً، ويمكن أن نعمل بهذه القاعدة ونقرر ما رَجَّحَتَه من أن المراد الغلبة بالسيف من باب حمل الآية على أولى المعاني المحتملة في تفسيرها.

يتلخص في هذا المبحث أن الرازي يعتني بمعرفة الكلي أو الأغلب في القرآن والذي هو أساس هذه القاعدة، ويحتج لما يذهب إليه في تفسيره بما جاء كلياً أو أغلبياً في القرآن، ولا شك أن إعمال هذه القاعدة يلزم منه تتبع المفردة في سياقات القرآن للوصول إلى الأغلب في استعمالها، وقد كان مضمون هذه القاعدة حاضراً عند الرازي في تفسيره فتراه يبين في مواضع كثيرة دلالة المفردة في القرآن على حسب سياقاتها الذي وردت فيه، مع إلمامه بعدد ورودها، ويتعقب من رجح بها في غير موضعها، ويستدل الرازي بمضمون هذه القاعدة في رده على ما يشكل من ظاهر اللفظ ويظهر أثرها عند الرازي في ترجيحاته العقدية عند كلامه في مسألة الإيمان وكذلك حين يَرُدُّ على ما ذهبت إليه المعتزلة في مسألة خلق الأفعال، وأن الإنسان يخلق فعل نفسه، وقد يغفل الرازي العمل بالقاعدة وما ترجحه من معنى، ويستحضر تعاضد هذه القاعدة مع غيرها.

---

(١) أضواء البيان ١/ ٢١٠. وانظر: ٨/ ١٥ (مرجع سابق).

الخاتمة

أحمد الله تعالى أن يسر إتمام هذا البحث، وقد توصلت من خلال تعاملي مع قواعد الترجيح المتعلقة بالنص القرآني في ضوء ترجيحات الرازي في تفسيره، إلى بعض النتائج ومن أهمها:

- محمد بن عمر بن الحسين الرازي، عربي الأصل.

وقد عاش الرازي في النصف الثاني من القرن السادس الهجري وأول القرن السابع الهجري، ما بين (٥٤٤ ـ ٦٠٦هـ)، وقد رزق الحظوة في تصانيفه وانتشرت في الأقاليم، وكان يحضر في مجلس وعظه الملوك والوزراء والعلماء والأمراء والفقراء والعامة، وكان رحمه الله تعالى أشعرياً في معتقده، شافعياً في مذهبه الفقهي، وأملى في شدة مرضه وصية، ذكر عدد من العلماء أنه تاب فيها ورجع عن اعتقاده في الصفات، والتزامه بما جاء في الكتاب والسنة، وكان هذا فيما يبدو بعد كتابته لتفسيره، ومن هؤلاء العلماء:

الحافظ ابن كثير، قال: (إنه ـ يعني الرازي ـ رجع عن مذهب الكلام فيها ـ في وصيته ـ إلى طريقة السلف وتسليم ما ورد على وجه المراد اللائق بجلال الله سبحانه)[١].

وكذلك الحافظ الذهبي، قال في الرازي: (والله يعفو عنه، فإنه توفي على طريقة حميدة والله يتولى السرائر)[٢].

وقال ابن خلكان: (ورأيت له ـ أي: الرازي ـ وصية أملاها في مرض

(١) البداية والنهاية ١٣/ ٥٥ (مرجع سابق).
(٢) سير أعلام النبلاء ٢١/ ٥٠١ (مرجع سابق).

موته على أحد تلامذته تدل على حسن العقيدة)[1].

وامتد مرضه إلى أن توفي في بلدة هراة وذلك في سنة ست وستمائة.

وقد كان لعقيدة الرازي أثر في ترجيحاته في ضوء قواعد الترجيح المتعلقة بالنص القرآني، يتجلى ذلك بعد التتبع للمسائل الخلافية والتي أورد الرازي فيها أقوالاً مختلفة في تفسير الآية الكريمة، حيث يظهر أثر المعتقد عنده في ترجيحاته، وذلك حين يهمل دلالة القاعدة الترجيحية؛ لأنها تخالف معتقده كما في بعض آيات الصفات، وهذا أثر سلبي، وتارة يكون الأثر إيجابياً؛ لكون العقيدة عنه في هذا الجانب صحيحة، فيعمل بالقاعدة الترجيحية.

• تباينت الآراء حول قيمة تفسير الرازي «مفاتيح الغيب» ويعود هذا التضارب في الآراء إلى اشتمال «مفاتيح الغيب» على أشياء لا عهد لأحد بها في كتب التفسير المعروفة، والحقيقة أن الرازي قد تنبه إلى خروجه عن المألوف وإلى أنه يختط طريقة جديدة ترتكز على قائمة طويلة من الاستمدادات لتفسير الآية لم تكن موجودة عند غيره.

وقد اعتنى الرازي وتفوق بإظهار حسن المناسبة بين سور القرآن الكريم وآياته، أو ما يسميه الرازي بكيفية النظم.

• لا نزاع بين أحد من أهل العلم في أن تفسير «مفاتيح الغيب» للرازي، قد نال شهرة واسعة في مختلف الأوساط العلمية، وأن الجميع قد شهدوا له بعلو الكعب، ودقة التحقيق، وإن كان ذلك لا يخلو من بعض الاعتراضات على ما فيه من توسع وإطناب، وإنما النزاع في قضية إكمال الرازي ـ رحمه الله تعالى ـ لهذا التفسير في سورة الأنبياء وما بعدها.

ومن أهم أدلة من يرى عدم إكمال الرازي لتفسيره ما قاله الشهاب الخفاجي في شرحه لشفاء القاضي عياض معترضاً على من نقل عن التفسير

---

(١) وفيات الأعيان ٤/٢٥٢ (مرجع سابق).

الكبير للفخر الرازي: (الثابت في كتب التاريخ أن التفسير الكبير وصل إلى سورة الأنبياء وكمّله تلميذه الخويـي)، وأيد هذا القول د. محمد حسين الذهبي، ثم تناقله الناس عنه، والجواب عنه: إن المتتبع لكتب التاريخ والتراجم لا يجد ذلك التحديد (إلى سورة الأنبياء)، ولو كان ظاهراً معلوماً لنبه إليه بعضهم.

ثم إن الاحتكام إلى التواريخ من كتب التاريخ يدل على خلاف ما نقله الخفاجي عن كتب التأريخ، بل تدل على إتمام الرازي لتفسيره، وبعد التتبع لسورة الأنبياء وما بعدها وبيان ما فيها من شواهد وإحالات، تثبت بأدلة سبق تفصيل القول فيها أن الرازي أتم تفسيره وأن ما بين دفتي الكتاب من التفسير له.

• لقد كان معنى القاعدة معلوماً للعلماء، بأنها الأمر الكلي المنطبق على جميع جزئياته، وأن القواعد تشمل مفهوم الكلية، بل هي أعم من أن تكون كلية أو أكثرية، وأن الاستثناء وعدم الاطراد لا ينقض كلية تلك القواعد ولا يقدح في عمومها.

• مفهوم الترجيح عند المفسرين لا يخرج عن الإطار العام للترجيح عند الأصوليين من تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى لدليل، وإن كان استعمال المفسرين للترجيح أوسع وأشمل من خلال ترجيحهم لقول على آخر، أو ترجيحهم بين المعاني المختلفة في النص الشرعي الواحد، أو اختيار الأولى والأنسب من بين الأقوال المتقاربة.

• إن مسألة الفرق بين مفهوم (القاعدة) ومفهوم (القرينة) مسألة اصطلاحية، ولا مشاحة في الاصطلاح، فيجوز أن نقول: (قواعد الترجيح) ونريد: أموراً كلية منطبقة على جميع جزئياتها، ويجوز أن نقول: (قرائن الترجيح) ونريد: أموراً وأدلة تشير إلى المطلوب والمقصود من معنى اللفظ، ويجوز أن نقول غير ذلك كـ (ضوابط الترجيح) أو (وجوه الترجيح) ويجوز أن نقول قرينة ونريد قاعدة، ولكن الباحث اعتمد في بحثه مصطلح (قواعد الترجيح)؛ لشهرتها وكثرة استعمالها.

• الأسباب الموجبة للترجيح، ترجع إلى أحد أمرين: **أحدهما**: اختلاف

فهوم المجتهدين من العلماء، **والآخر**: أن يكون النص محتملاً لأكثر من معنى، فالخلاف منه ما يرجع إلى المجتهد، ومنه ما يرجع إلى النص.

- تتباين وتتعدد الطرق في الترجيح في تفسير كلام الله تعالى عند المفسرين ومن طرق الترجيح عند الرازي:

أولاً ـ التنصيص على ترجيح قول:

ومن الألفاظ التي استعملها الرازي في هذه الطريقة، مرتبة على حسب كثرة الاستعمال:

١ ـ الأقرب، وذكر هذا اللفظ في (٢٠٨) موضع.

٢ ـ أصح، وذكر هذا اللفظ في (١٥١) موضع.

٣ ـ الصحيح، وذكر هذا اللفظ في (١١٢) موضع.

٤ ـ الأظهر، وذكر هذا اللفظ في (٨٧) موضعاً.

٥ ـ الحق، وذكر هذا اللفظ في (٨٦) موضعاً.

٦ ـ أرجح، وذكر هذا اللفظ في (١٣) موضعاً.

ثانياً ـ ترجيح القول برد ما سواه.

والمراد بهذه الطريقة حصر الراجح فيما عدا الأقوال المردودة، فإذا قام الدليل على رد بعض الأقوال كان الصواب منحصراً فيما عداه.

وحكى الإمام ابن عبد البر الإجماع على مضمون هذه الطريقة، فقال: (ولا خلاف بين أهل العلم والنظر أن المسألة إذا كان فيها وجهان فقام الدليل على بطلان الوجه الواحد منهما أن الحق في الوجه الآخر وأنه مستغن عن قيام الدليل على صحته بقيام الدليل على بطلان ضده)[1].

ومن الألفاظ التي استعملها الرازي في هذه الطريقة مرتبة على حسب كثرة الاستعمال:

١ ـ باطل، أورد هذه اللفظة في (٤٤٤) موضع.

---

(١) التمهيد ٢٠/١٩٩ ـ ٢٠٠ لابن عبد البر (مرجع سابق).

٢ ـ ضعيف، أورد هذه اللفظة في (٤١٠) موضع.

٣ ـ فاسد، أورد هذه اللفظة في (٣٢) موضعاً.

٤ ـ ساقط، أورد هذه اللفظة في (١٣) موضعاً.

٥ ـ ليس بشيء، أورد هذه اللفظة في (٨) مواضع.

٦ ـ مردود، أورد هذه اللفظة في (٦) مواضع.

• إن كثيراً من أهل العلم نثروا في كتبهم مجموعة من القواعد الترجيحية في التفسير في فنون من العلوم مختلفة؛ كالتفسير، واللغة، والفقه وأصوله، فعندما يرجح قولاً على قول يذكر الدليل، الذي يصلح أن يكون قاعدة ترجيحية أحياناً، والبحث في مسائل هذه الفنون وما كتبه العلماء فيها يمكن أن نعرف منه بعض الأصول التي يسيرون عليا في استنباط المعاني، من هنا فإن السبيل لاستمداد قواعد الترجيح في التفسير يكون مما يأتي:

أولاً: أصول الدين.

ثانياً: اللغة العربية.

ثالثاً: أصول الفقه.

رابعاً: القواعد الفقهية.

خامساً: علوم الحديث.

سادساً: علوم القرآن.

سابعاً: استقراء ترجيحات أئمة التفسير.

• مع استحضار الرازي منازعة المثال الواحد قواعد الترجيح، لم يكن غافلاً عن تعاضد المثال الواحد مجموعة من القواعد، فقد استخدم التعاضد للدلالة على أصح الأقوال.

• أسهم موضوع الرسالة في تقويم كثير من أقوال الرازي في التفسير في ضوء هذه القواعد، حيث إن أكثر ترجيحاته في ضوء قواعد الترجيح المتعلقة بالنص القرآني هي محل صواب، وبعض ترجيحاته كانت محل نظر ونقد من بعض المفسرين المحققين.

• تبين منهج الرازي في ترجيحه عند تنازع قواعد الترجيح المثال الواحد، فإذا زاحمت قاعدةٌ قاعدةً أخرى أقوى منها كما في قول الله تعالى: ﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا﴾ [الحج: ٢]،والتي فيها تنازع حديث صحيح مع السياق، فغالب مفسري السلف على تقديم القوية مطلقاً كصنيع الطبري حيث قدم في معنى الآية السابقة دلالة قاعدة: (إذا ثبت الحديث وكان نصاً في تفسير الآية فلا يصار إلى غيره) على قاعدة السياق، وكذا ابن عطية، حيث قدم في معنى الآية السابقة السياق ووجه الحديث، أما الرازي فلم يقدم دلالة الحديث والذي هو نص في تفسير الآية، وإنما نظر إلى السياق وأورد ما يحتمل من معاني، فكان منهج الرازي أنه يقوم على الكشف عن الراجح في النص من الأقوال المتعددة وكان ينظر إلى قواعد الترجيح على أنها وسائل تؤدي غرضاً محدداً في ضوء اعتبارات أخرى من أبرزها السياق، ويمكن أن يفهم من كلامه أن قوة القاعدة أو ضعفها ليس أمراً ذاتياً في منهج الرازي، وإنما هو اعتباري نسبي، يتأثر قوة وضعفاً في موضع الاستعانة بها، فتتعاضد عنده قاعدة الحقيقة، وقاعدة اتساق الضمائر، في منازعة قاعدة الاستقلال، وقاعدة السياق، ولم يرجح الرازي شيئاً، وتتنازع عنده قاعدة عود الضمير للأقرب، مع قاعدة توحيد مرجع الضمائر، ولم يرجح الرازي شيئاً، واكتفى بذكر الأقوال والحجج لكل قول، وربما كان ذلك منه؛ لأن الأقوال عنده محتملة، ولكل قول ما يؤيده، فكان تقويمه وتقديمه للقاعدة من حيث قوتها وضعفها في ضوء معطياتها في موضعها وفي ضوء كشفها عن الراجح عنده وما يميل إليه، فيمكن القول: إن المعنى المناسب الذي يراه الرازي هو الذي يتحكم بالموضوع وما القواعد إلا وسائل، فالمهم عنده المعنى، ولهذا أحياناً يقدم قاعدة ويؤخر أخرى فليس عنده نظام يجعل قاعدة مقدمة على أخرى باطراد.

• إن الناحية النقدية في تفسير الرازي في مناقشة الأقوال المرجوحة والاستدلال للأقوال الراجحة، كانت بارزة وواضحة، فلا يكاد يذكر خلافاً إلى ويدلي فيه برأيه.

• أدى البحث في دراسة قواعد الترجيح المتعلقة بالنص إلى دراسة

قواعد أخرى ذات صلة بالآثار واللغة من حيث تعاضدها أو تنازعها.

• إن العلوم العقلية والآراء الفلسفية في تفسير الرازي لم تشكل عائقاً دون توظيف قواعد الترجيح التوظيف الذي استُحدثت من أجله، فلو كانت عائقاً لكان الرازي مؤاخذاً من جهتين: من جهة إيرادها، ومن جهة تركها تحول دون الإفادة من القواعد، فلما كان الأمر في تفسير الرازي غير ذلك جعلنا نميل إلى أن الرازي يذكرها من باب الاستطراد، لا لتكون أحد استمداداته للتفسير وأحد العوامل عنده في الترجيح، كما في استدلاله بقاعدة الظاهر في الرد على من أنكر خلق الكفر في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ﴿٧٧﴾﴾ [التوبة: ٧٧]، ولم يذكر الأدلة العقلية مع إشارته إلى وجودها عنده وأنها كما يقول: لو وضعت على الجبال الراسيات لاندكت.

وكما في قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾﴾ [البقرة: ٢٣].

قدَّم في أدلة ترجيحه، مضمون قاعدة: (عند تعارض الأقوال في معنى الآية يقدم منها ما أيدته آيات أخرى)، ثم مضمون قاعدة السياق، ثم ذكر بعد ذلك ثلاثة أدلة عقلية.

• ظهرت عناية الرازي بقواعد الترجيح المتعلقة بالنص القرآني، تارة بالتأصيل لها، وتارة بالإشارة إليها، وتبين أثر هذه القواعد عنده في الدلالة على أصح الأقوال.

• ظهرت قيمة هذا الموضوع التفسيرية حيث يتم من خلاله تنقية ما في كتب التفسير مما لحق بها من أقوال شاذة أو دخيلة، واعتماده على السبر والمقارنة والمناقشة والموازنة، والترجيح المقترن بالتدليل والتعليل، وتعلقه بمعرفة الراجح في تفسير القرآن، وهو المقصود من التفسير.

• يتضح أثر قواعد الترجيح في ترجيحات الرازي الفقهية واستعماله لها، وإن كانت لغير مذهبه الفقهي الشافعي، مما يدل على تجرده في استعمال هذه القواعد.

• اتضح أثر قواعد الترجيح عند الرازي في ترجيحاته في مسائل الاعتقاد وأنها موافقة لمعتقد السلف إلا في بعض المواضع.

• أكدت الدراسة ما سبقت الإشارة إليه في المقدمة من أن هذه القواعد قواعد أغلبية.

• إن من جاء بعد الرازي أفاد من ترجيحاته التي بناها على قواعد الترجيح، مثل ابن كثير من المتقدمين[١]، وابن عاشور من المتأخرين[٢].

• دلت دراسة الباحث لقواعد الترجيح المتعلقة بالنص القرآني في ضوء ترجيحات الرازي في تفسيره، على أن الرازي أكمل التفسير حيث كان استعماله لها مطرداً في التفسير كله، كما أشرنا في الدراسة الخاصة وفيما ورد في ثنايا البحث.

• أن الرازي عُني بالترجيح، وكانت قواعده المتعلقة بالنص القرآني حاضرة في كثير من مواضع ترجيحه، ويؤكد ذلك ما وقف عليه الباحث من مواضع كثيرة ومن هذه القواعد:

*** (الأصل عدم النسخ ما لم يقم دليل صحيح صريح على خلاف ذلك).**

تلخص في هذا المبحث أن الرازي ناقش مسألة النسخ، مناقشة فاحصة، ذكر فيها حقيقة النسخ والاتفاق على وقوعه في القرآن، وأقسام المنسوخ، مع بيانه الحجج والأدلة، وذكر سبب إطنابه في ذكر الدلائل على وقوع النسخ، وقد نص الرازي على هذه القاعدة، ويتضح ترجيحه بمضمونها من خلال سعيه لتقليل النسخ وإنكاره على من أكثر القول بالنسخ من المفسرين بلا دليل مع ذكره ما يعضدها من قواعد كقاعدة التخصيص، ويضعف الرازي بهذه القاعدة،

---

(١) انظر من الأمثلة على ذلك تفسير القرآن العظيم ١/ ١٥، ١/ ١١٤ (مرجع سابق).

(٢) انظر: «التحرير والتنوير» لابن عاشور ١/ ١٢٤ (مرجع سابق) فقد ذكر في المقدمة العاشرة في: «عادات القرآن» وهي من قواعد الترجيح عند المفسرين، ذكر استعمال الرازي لها.

القول بالنسخ، عند إمكان حمل الآية على وجوه لا يتطرق إليها النسخ، وتبين لنا صنيعه في الجمع بين الآيات ليبقى على الأصل في عدم النسخ.

وقد يَغْفَل الرازي عن دليل النسخ، الموجب عدم إعمال هذه القاعدة.

ويستحضر الرازي شرط الناسخ ـ حين يرجح بمضمون هذه القاعدة ـ، وهو أن يكون رافعاً لحكم المنسوخ.

*** (عند تعارض الأقوال في معنى الآية يقدم منها ما أيدته آيات أخرى):**

بعد التتبع لترجيحات الرازي في ضوء هذه القاعدة، نجد أن الرازي نص على هذه القاعدة تارة، ورجح بمضمونها تارة أخرى، وربما أغفلها، وظهر صلة هذه القاعدة الترجيحية عند الرازي في بيان الراجح من الأقوال في التفسير، وأثرها في الدلالة على أرجح الأقوال، وموافقة أغلب ترجيحاته للصواب، ووجود ما يدعم اختياره أحياناً في كتابه المحصول وظهور الناحية النقدية في مناقشة الأقوال المرجوحة، مع استحضاره القواعد المعاضدة، والمنازعة لهذه القاعدة.

*** (الأصل إعادة الضمير إلى أقرب مذكور، ما لم يرد دليل بخلافه):**

تبين بعد البحث في ترجيحات الرازي في تفسيره في ضوء قاعدة الترجيح: (الأصل إعادة الضمير إلى أقرب مذكور، ما لم يرد دليل بخلافه) أنه نص على هذه القاعدة في تفسيره، وربما رجح بمضمون ما ترجحه دون أن ينص عليها، واستحضرها وما نازعها من قواعد أخرى، وأشار إلى ترتيبها بين مثيلاتها عنده، ويذكر ما يعضدها من قواعد أخرى، وقد يغفل الرازي الإشارة إلى هذه القاعدة مع كونها ترجح ما ذهب إليه، وقد يغفلها فيرجح غير ما تدل عليه، ومما يُظهر عناية الرازي بهذه القاعدة استحضاره الإشكالات الواردة عند العمل بمضمونها والجواب عنها، ومن أثر هذه القاعدة عن الرازي: تنقيته ما لحق بتفسير بعض الآيات من أقوال دخيلة،

ونجد استعماله لها وترجيحه بها في المسائل الفقهية وإن كانت لغير مذهبه الفقهي الشافعي، هذا الصنيع من الرازي يدل على تجرده في استعمال هذه القاعدة، وترجيحه وفق ما تقتضيه بعيداً عن التعصب المذهبي، وقد يسعى للتوفيق بين ما ترجحه قاعدة المبحث بمضمونها، وبين مذهبه الفقهي الشافعي.

*** (توحيد مرجع الضمائر في السياق الواحد أولى من تفريقها):**

رجح الرازي بمضمون هذه القاعدة مستحضراً التنازع والتعاضد مع القواعد الأخرى، وقد يرجح ما ترجحه هذه القاعدة دون أن يشير إليها، ونجد أنه يوجه المعنى لتتفق الضمائر الذي هو جوهر هذه القاعدة، وقد يغفل العمل بالقاعدة، ويظهر أثرها على الرازي ليس في الترجيح بين الأقوال المختلفة فحسب، بل لتقرير التفسير اللغوي، وأحياناً لا تجد أثراً لهذه القاعدة عند الرازي في بيان الأقوال المختلفة في مرجع الضمير، وقد يشكل المعنى على الرازي في تفسير الآية بسبب إغفاله هذه القاعدة.

ونجد أثرها في مسائل الاعتقاد عند الرازي حين يردّ من خلالها على من فرق الضمائر في السياق الواحد لتوافق مذهبه؛ كالمعتزلة، ولا يغفل الرازي عن نظرة فاحصة لمن بنى قوله على مضمون قاعدة المبحث، فينظر في الضمائر وفي حالها من تذكير وتأنيث وإفراد وتثنية وجمع، هل يصح معه أن يتفق مرجع الضمائر أم لا.

*** (الأصل توافق القراءات في المعنى):**

يرجح الرازي بمضمون هذه القاعدة، وقد تتعاضد مع غيرها من القواعد فيذكرها الرازي ونجد أثر عقيدة الرازي في ترجيحاته في ضوء هذه القاعدة حين يردّ على من استعمل هذه القاعدة في غير موضعها، وقد يُغفل الرازي ما ترجحه هذه القاعدة، ونجد أثرها عند الرازي في الأحكام الفقهية، ولا يصح عند الرازي الاحتجاج بالقراءة الشاذة، وحيث إن الأصل توافق القراءات في المعنى إلا أن الرازي قد يخرج عنه لاعتبارات أخرى.

*** (القراءات المتواترة حق كلها نصاً ومعنى ولا يُرَدّ شيء منها):**

يسعى الرازي لحماية القراءات المتواترة ومعانيها فهي عنده لا يمكن ردها ولا رد معناها، وأنها حق نصاً ومعنى.

وينص الرازي على مضمون هذه القاعدة ويرجح بها، وقد يُغفل العمل بها حين يردُّ القراءة المتواترة زعماً منه أنها أخذت من رسم الصحف فقط، ويظهر أثر هذه القاعدة عنده في تفسيره حين يرد على من انتقص قراءة متواترة، فتراه يتعقب من رد قراءة متواترة، دون من رد غير المتواتر، ولهذه القاعدة أثر عند الرازي في ترجيحاته في مسائل الاعتقاد.

*** (دلالة القراءة المتواترة مُقَدَّمة على دلالة القراءة الشاذة):**

يهتم الرازي بدلالة القراءة المتواترة حيث يبين وجهها، وما قد يعارضه من معنى في قراءة متواترة أخرى، ولا نجده يفعل ذلك مع القراءة الشاذة، مما يدل على تقديمه معنى القراءة المتواترة.

وقد تجتمع هذه القاعدة مع غيرها من القواعد على سبيل التعاضد فيذكرها الرازي، وأحياناً يعمل الرازي بمضمون هذه القاعدة في غير موضعها، وظهرت الناحية النقدية عند الرازي في ضوء هذه القاعدة عند مناقشته القول المرجوح فيبين أن تقديم الشاذ على المتواتر يفتح باب طعن الروافض والملاحدة في القرآن، وقد يغفل الرازي الإشارة إلى هذه القاعدة في ترجيحه، ومما يدل على عناية الرازي في تفسيره بقاعدة الترجيح هنا وهي من القواعد المتعلقة بالقراءات: رفضه من رد قراءة متواترة، أو من رجح قراءة شاذة عليها، أو من قال: إن القراءة الشاذة أولى منها، وَعَدُّه هذا العمل أنه رديء وأمر منكر وكلام مردود وطعن في القرآن المنقول بالتواتر عن الرسول عليه الصلاة والسلام وعن جميع الأمة، ومما يبين أثر عقيدة الرازي في ترجيحاته في ضوء هذه القاعدة ما جاء في رده على المعتزلة في التعلق بدلالة قراءة شاذة في إثبات نفي القدر.

*** (التفسير المؤيد بالرسم مقدم على غيره من التفاسير):**

يتلخص في هذا المبحث حضور رسوم المصحف الخطية وأوضاع

حروفه عند الرازي أثناء تفسيره، حيث يبين تفسير الآية ومعناها على أوجه الرسم المختلفة.

ومما يدل على عناية الرازي بالرسم الذي هو أساس القاعدة هنا ذكره ما يدل على عصمة الرسوم من التحريف، وتوجيهه لما وقع في ظاهر رسمه إشكالاً، وذكره الأقوال المخرِّجة له، وقد رجح الرازي بمضمون هذه القاعدة إن وجدت، ويُغفِل أحياناً العمل بهذه القاعدة فيرجح خلاف ما ترجحه، وقد يستدل للقول المشهور في تفسير الآية على ما ليس في المصحف العثماني من المصاحف الأخرى كمصحف عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

وتظهر عناية الرازي بالرسم حين يبين الفروق بين المصاحف في الآيات.

ونجد أن الرازي يعتد برسم المصحف الإمام والذي أطبقت المصاحف عليه دون غيره مما خالفه من المصاحف الأخرى، وذلك عند تعدد الأقوال في الآية بناء على تعدد الرسوم في المصاحف.

ومما ينبغي ذكره أن الأمثلة المتصلة بهذه القاعدة عزيزة في تفسيره، بسبب قلة المواضع ذات الصلة بهذه القاعدة، ويميل الباحث إلى أن رسم المصحف من حيث هو لم يكن له أثر مقصود في المعنى، ولم يكن من أغراض الصحابة في كتابتهم للرسم على هذه الطريقة المخصوصة بيان المعنى، فهما قضيتان منفصلتان.

*** (القول المبني على مراعاة السباق واللحاق أولى من غيره ما لم توجد حجة يجب إعمالها):**

بين الرازي أثر السياق في تفسيره للآيات المتضمنة للألفاظ المشتركة ووضح الحكمة من ورود الألفاظ المشتركة، بترتيب متغاير، في سياقات مختلفة، وإن مما يبين صلة هذه القاعدة عند الرازي في بيان الراجح من الأقوال المختلفة في تفسير الآية، إكثاره من الاحتكام إلى السياق للخروج من الاختلافات في التفسير.

ونص الرازي على هذه القاعدة في ترجيحه ورجح بمضمونها، وينظر

الرازي إلى السباق واللحاق في السياق، فقد يتعلق المعنى بالسباق الذي قبله، وقد يتعلق باللحاق الذي بعده.

ويرى الرازي أن التفسير الذي يهمل السباق واللحاق وينتزع الآية الكريمة من نظمها، أنه تفسير مشتمل على الحيف العظيم على القرآن الكريم؛ لأنه يقتضي ورود آيات لا تعلق للبعض فيها بالبعض، وأنه يوجب أعظم أنواع الطعن فكيف يتم مع التزام مثل هذا الطعن ادعاء كونه كتاباً منتظماً فضلاً عن ادعاء كونه معجزاً؟

فيرد الرازي في ضوء قاعدة الترجيح هنا التفسير المخالف للسباق واللحاق، وقد تتعاضد هذه القاعدة مع غيرها من القواعد، فنجد أن الرازي يرجح بمضمونها مع ما أيدتها من قواعد أخرى، وقد تتنازع دلالة قاعدة السياق هذه مع غيرها فيستحضر الرازي التنازع في المثال الواحد.

ويحمي الرازي دلالة السياق من أن يختل النظم فيه، وتظهر الناحية النقدية عنده حين يقارن بين السياق الوارد في القرآن، وبين غيره من السياقات مما لم يرد في سياق القرآن، ويظهر أثر القاعدة عند الرازي في بيان الحكم الفقهي، وقد رد الرازي على من أساء إلى السياق ودخل إليه بمقرر سابق في معتقده.

*** (صرف اللفظ عن ظاهره لا يجوز المصير إليه إلا لدليل نقلي أو عقلي):**

عمل الرازي بهذه القاعدة في تفسيره ورجح بها ونص عليها، ورد ما جاء من الأقوال في تفسير الآية على خلاف الظاهر، وحكى الرازي الإجماع على بطلان صرف الدليل عن ظاهره بلا دليل.

وقد يصرف الرازي دلالة الآية عن ظاهرها لدليل يراه كالاستحالة، وقد يخصص دلالة الظاهر بما ورد من آيات أخرى، وتتعاضد قاعدة المبحث هنا مع قواعد أخرى يرجح الرازي بمضمونها، ويظهر أثر هذه القاعدة عند الرازي في الدلالة على أصح الأقوال من الأحكام الفقهية المتعلقة بالآية.

ومما يبين أثر القاعدة هنا في ترجيحات الرازي في مسائل الاعتقاد، ما

جاء في استدلاله بها في إثبات خلق النار، وفي الإرادة والمشيئة.

ويرجح الرازي مذهب السلف في مرتكب الكبيرة في ضوء قاعدة الترجيح هنا وتظهر الناحية النقدية في مناقشة الرازي لأكابر المعتزلة وتعقبه لأقوالهم في ضوء معتقدهم في خلق الأفعال، وأن الإنسان يخلق فعل نفسه، ورده عليهم في ضوء قاعدة الترجيح هنا، ويستحضر الرازي دلالة الظاهر في مناقشته واستدلاله فنجده يرد على جميع التأويلات المتكلفة برد واحد، وأنها خلاف الظاهر.

وقد يعمل الرازي بالقاعدة في غير موضعها، فيضعف بمقتضاها فيما يبدو له، وليس هذا من الرازي تحكماً بالعمل بالقاعدة من غير دليل عنده، إنما ظن أن الآية لا يمكن إجراؤها على ظاهرها.

وقد يهمل الرازي العمل بالقاعدة هنا، فيترك ما تدل عليه من ظاهرها، كما جاء في تفسيره لمعنى الاستواء، وربما خالف الرازي أكثرَ المفسرين في الدلالة على معنى الآية، لإيجاد معنى يناسب دلالة الظاهر، ويتعقب الرازي المفسرين في المعنى الذي ظنوه من دلالة الظاهر، مع استحضاره تنازع هذه القاعدة مع غيرها في المثال الواحد.

*** (إعمال الأغلب في القرآن وتقديم المفهوم الجاري في استعماله أولى):**

يهتم الرازي بمعرفة الكلي أو الأغلب في القرآن والذي هو أساس هذه القاعدة، ويحتج لما يذهب إليه في تفسيره بما جاء كلياً أو أغلبياً في القرآن، ولا شك أن إعمال هذه القاعدة يلزم منه تتبع المفردة في سياقات القرآن للوصول إلى الأغلب في استعمالها، وقد كان مضمون هذه القاعدة حاضراً عند الرازي في تفسيره فتراه يبين في مواضع كثيرة دلالة المفردة في القرآن على حسب سياقاتها الذي وردت فيه، مع إلمامه بعدد ورودها، ويتعقب من رجح بها في غير موضعها، ويستدل الرازي بمضمون هذه القاعدة في رده على ما يشكل من ظاهر اللفظ ويظهر أثرها عند الرازي في ترجيحاته العقدية عند كلامه في مسألة الإيمان وكذلك حين يَرُدُّ على ما ذهبت إليه المعتزلة في مسألة

خلق الأفعال، وأن الإنسان يخلق فعل نفسه، وقد يغفل الرازي العمل بالقاعدة وما ترجحه من معنى، ويستحضر تعاضد هذه القاعدة مع غيرها.

وأختم هذا بذكر ما أراه من التوصيات:

أولاً: دراسة كل قاعدة على حده في ضوء ما كتبه المفسرون دراسة استقرائية.

ثانياً: دراسة موازنة لقواعد الترجيح بين المفسرين لبيان الأكثر استعمالاً لها وعناية بها.

ثالثاً: التوجه إلى الأقوال في التفسير وتقويمها في ضوء قواعد الترجيح بغية تنقية كتب التفسير مما علق بها.

رابعاً: دراسة قواعد الترجيح من حيث قوتها وضعفها والعمل على ترتيبها وفق هذا المعنى، لتكون حاضرة أمام الباحثين.

خامساً: تطبيق مثل هذه الدراسة على كتب التفسير جميعها سواء ما كان منها محموداً أم مذموماً لبيان مدى التزام المفسرين بهذه القواعد، خاصة أهل المذموم منها لبيان مدى الآثار السلبية المترتبة على جهل هذه القواعد أو تجاهلها.

سادساً: دراسة أثر المقررات السابقة على قواعد الترجيح سواء ما كان منها عقدياً أم فقهياً أم غير ذلك.

سابعاً: إعادة النظر في الصلة بين قواعد الترجيح وقواعد أصول الفقه، لبيان نوع الصلة بينهما، وأيهما المستمد من الآخر، خاصة أن الأمثلة القرآنية على قواعد الترجيح عند المفسرين وافرة، في حين أن الأمثلة القرآنية على قواعد أصول الفقه قاصرة.

وبعد، فالحمد لله الذي تتم بحمده الصالحات أن يسر وهدى وأعان على هذا المشوار الطويل، الذي لا يعلم إلا هو سبحانه كم أخذ من وقت، واستنفد من جهد، حتى خرج على هذه الهيئة التي أضعها بين يدي الباحثين، ولئن كثرت مقولات المؤلفين في الاعتذار عما بدا منهم من تقصير

فيبقى أكثرها حضوراً قول ابن رجب الحنبلي رحمه الله تعالى: يأبى الله العصمة لكتاب غير كتابه والمنصف من اغتفر قليل خطأ المرء في كثير صوابه[1]، وحسن ظني بالقارئ أنه منصف.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

---

(١) القواعد لابن رجب ص٣، دار النشر: مكتبة نزار مصطفى الباز ـ مكة ـ ١٩٩٩م، الطبعة الثانية.

فهرس المراجع

١ ـ **التسهيل لعلوم التنزيل**: تأليف: محمد بن أحمد بن محمد الغرناطي ابن جزي الكلبي، دار النشر: دار الكتاب العربي ـ لبنان، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م، الطبعة الرابعة.

٢ ـ **الإصابة في تمييز الصحابة**: تأليف: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار النشر: دار الجيل ـ بيروت، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م، الطبعة الأولى، تحقيق: علي محمد البجاوي.

٣ ـ **الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق**: (مع الهوامش)، تأليف: أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م، الطبعة الأولى، تحقيق: خليل المنصور.

٤ ـ **الإمام فخر الدين الرازي**: منهجه وآراؤه في المشاكل الكلامية، جامعة الأزهر، أصول الدين، دكتوراه، الطالب: إبراهيم محمد إبراهيم، إشراف: محمد شمس الدين.

٥ ـ **أنوار التنزيل**: تأليف: البيضاوي، دار النشر: دار الفكر ـ بيروت.

٦ ـ **المحكم في نقط المصاحف**: تأليف: عثمان بن سعيد الداني أبو عمرو، دار النشر: دار الفكر ـ دمشق، ١٤٠٧هـ، الطبعة الثانية: تحقيق: د. عزة حسن.

٧ ـ **اختيارات ابن تيمية في التفسير، من أول سورة الفاتحة إلى آخر سورة الأنبياء**: رسالة لنيل درجة الدكتوراه، لمحمد هندي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين بالرياض، ١٤٢١هـ.

٨ ـ **البحر الزخار**: تأليف: أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البزار، دار النشر: مؤسسة علوم القرآن، مكتبة العلوم والحكم، بيروت، المدينة، ١٤٠٩هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. محفوظ الرحمٰن زين الله.

٩ ـ **القواعد**: تأليف: ابن رجب الحنبلي، دار النشر: مكتبة نزار مصطفى الباز ـ مكة ـ ١٩٩٩م، الطبعة الثانية.

١٠ ـ **الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار**: تأليف: أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، دار النشر: مكتبة الرشد ـ الرياض، ١٤٠٩هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: كمال يوسف الحوت.

١١ ـ **الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**: تأليف: علي بن أحمد الواحدي أبو الحسن، دار النشر: دار القلم، الدار الشامية، دمشق ـ بيروت، ١٤١٥هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: صفوان عدنان داوودي.

١٢ ـ **المستدرك على الصحيحين**: تأليف: محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م، الطبعة الأولى، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا.

١٣ ـ **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**: تأليف: عبد القادر بن أبي الوفاء محمد بن أبي الوفاء القرشي أبو محمد، دار النشر: مير محمد كتب خانه ـ كراتشي.

١٤ ـ **النصيحة في صفات الرب جل وعلا**: تأليف: أحمد بن إبراهيم الواسطي، دار النشر: المكتب الإسلامي ـ بيروت، ١٣٩٤هـ، الطبعة الثانية، تحقيق: زهير الشاويش.

١٥ ـ **الجامع الصحيح المختصر**: تأليف: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، دار النشر: دار ابن كثير، اليمامة ـ بيروت، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م، الطبعة الثالثة، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا.

١٦ ـ **السن، الكبرى**: تأليف: أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمٰن النسائي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١١هـ ـ ١٩١١م، الطبعة الأولى، تحقيق: د.عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن.

١٧ ـ **الجواهر الحسان في تفسير القرآن**: تأليف: عبد الرحمٰن بن محمد بن مخلوف الثعالبي، دار النشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت.

١٨ ـ **إجابة السائل شرح بغية الأمل**: تأليف: محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، دار النشر: مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٩٨٦م، الطبعة الأولى، تحقيق: القاضي حسين بن أحمد السياغي والدكتور حسن محمد مقبولي الأهدل.

١٩ ـ **إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم**: تأليف: أبي السعود محمد بن محمد العمادي، دار النشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

٢٠ ـ **الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة**: تأليف: أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن بطة العكبري الحنبلي، دار النشر: دار الراية للنشر ـ السعودية، ١٤١٨هـ، الطبعة الثانية، تحقيق: عثمان عبد الله آدم الأثيوبي.

٢١ ـ **العلو للعلي الغفار في إيضاح صحيح الأخبار وسقيمها**: تأليف: الإمام الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، دار النشر: مكتبة أضواء السلف ـ الرياض، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م، الطبعة الأولى، تحقيق: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود.

٢٢ ـ **إثبات صفة العلو**: تأليف: عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد، دار النشر: الدار السلفية ـ الكويت، ١٤٠٦هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: بدر عبد الله البدر.

٢٣ ـ **التحف في مذاهب السلف**: تأليف: الشوكاني. بدون اسم للناشر.

٢٤ ـ **العقيدة الواسطية**: تأليف: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، دار النشر: الرئاسة العامة لإدارات البحوث والإفتاء ـ الرياض، ١٤١٢هـ، الطبعة الثانية، تحقيق: عبد العزيز بن مانع.

٢٥ ـ **التحفة المدنية في العقيدة السلفية**: تأليف: الشيخ العالم العلامة محمد بن ناصر بن عثمان آل معمر، دار النشر: دار العاصمة للنشر والتوزيع ـ الرياض، ١٤١٣هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: عبد السلام ابن برجس بن ناصر آل عبد الكريم.

٢٦ ـ **الفصل في الملل والأهواء والنحل**: تأليف: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الطاهري أبو محمد، دار النشر: مكتبة الخانجي ـ القاهرة.

٢٧ ـ **الرياض النضرة في مناقب العشرة**: تأليف: أحمد بن عبد الله بن محمد الطبري أبو جعفر، دار النشر: دار الغرب الإسلامي ـ بيروت، ١٩٩٦م، الطبعة الأولى، تحقيق: عيسى عبد الله محمد مانع الحميري.

٢٨ ـ **أساس التقديس في علم الكلام**: تأليف: الإمام فخر الدين أبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي، دار النشر: مؤسسة الكتب الثقافية ـ بيروت، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م، الطبعة الأولى.

٢٩ ـ **المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها**: لأبي الفتح ابن جني، تحقيق: علي ناصف وآخرون، ط: لجنة إحياء التراث الإسلامي ـ القاهرة، ١٣٨٦هـ.

٣٠ ـ **الرد على الجهمية**: تأليف: عثمان بن سعيد الدارمي أبو سعيد، دار النشر: دار ابن الأثير ـ الكويت، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م، الطبعة الثانية، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر.

٣١ ـ **التوحيد**: تأليف: أبو منصور الماتريدي، دار النشر: دار الجامعات المصرية ـ الإسكندرية، تحقيق: د. فتح الله خليف.

٣٢ ـ **الصفدية**: تأليف: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، دار النشر: دار الفضيلة ـ الرياض، ١٤١٢هـ ـ ٢٠٠٠م، تحقيق: محمد رشاد سالم.

٣٣ ـ **القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد**: تأليف: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار النشر: دار القلم ـ الكويت، ١٣٩٦هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: عبد الرحمٰن عبد الخالق.

٣٤ ـ **المفاهيم التربوية عند الإمام فخر الدين الرازي من خلال كتابه التفسير الكبير**: إعداد: علي حسين فهد غاصب، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، ١٤١١هـ.

٣٥ ـ **إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام**: تأليف: تقي الدين أبي الفتح، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت.

٣٦ ـ **الإمام في بيان أدلة الأحكام**: تأليف: الإمام عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، دار النشر: دار البشائر الإسلامية ـ بيروت، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م، الطبعة الأولى، تحقيق: رضوان مختار بن غربية.

٣٧ ـ **التحبير في علم التفسير**: السيوطي، ط: دار المنار ـ القاهرة، ١٤٠٦هـ.

٣٨ ـ **الوسيلة إلى كشف العقيلة في رسم المصحف**: للسخاوي، في رسالته لنيل درجة الماجستير لطلال أحمد علي، من الجامعة الإسلامية، ١٤١٥هـ.

٣٩ ـ **أساس البلاغة**: تأليف: أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري، دار النشر: دار الفكر، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

٤٠ ـ **المحكم والمحيط الأعظم**: تأليف: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ٢٠٠٠م، الطبعة الأولى، تحقيق: عبد الحميد هنداوي.

٤١ ـ **الروض المربع شرح زاد المستقنع**: تأليف: منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، دار النشر: مكتبة الرياض الحديثة ـ الرياض، ١٣٩٠هـ.

٤٢ ـ **الكافي في فقه الإمام المبجل أحمد بن حنبل**: تأليف: عبد الله بن قدامة المقدسي أبو محمد، دار النشر: المكتب الإسلامي ـ بيروت.

٤٣ ـ **المبدع في شرح المقنع**: تأليف: إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح الحنبلي أبو إسحاق، دار النشر: المكتب الإسلامي ـ بيروت، ١٤٠٠هـ.

٤٤ ـ **الأنساب**: تأليف: أبي سعيد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني، دار النشر: دار الفكر ـ بيروت، ١٩٩٨م، الطبعة الأولى، تحقيق: عبد الله عمر البارودي.

٤٥ ـ **المعجم الوسيط**: تأليف: إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، دار النشر: دار الدعوة، تحقيق: مجمع اللغة العربية.

٤٦ ـ **العجالة في الأحاديث المسلسلة**: تأليف: أبي الفيض محمد ياسين بن محمد عيسى الفاداني المكي، دار النشر: دار البصائر ـ دمشق، ١٩٨٥م، الطبعة الثانية.

٤٧ ـ **الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي**: تأليف: محمد بن أحمد بن الأزهر الأزهري الهروي أبو منصور، دار النشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ـ الكويت، ١٣٩٩هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. محمد جبر الألفي.

٤٨ ـ **التيسير في القراءات السبع**: تأليف: الإمام أبو عمرو عثمان بن سعيد ابن عثمان بن سعيد بن عمرو الداني، دار النشر: دار الكتاب العربي ـ بيروت، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م، الطبعة الثانية، تحقيق: اوتو تريزل.

٤٩ ـ **الزواجر عن اقتراف الكبائر**: تأليف: ابن حجر الهيثمي، طبعة دار الفكر.

٥٠ ـ **الروض الداني (المعجم الصغير)**: تأليف: سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، دار النشر: المكتب الإسلامي، دار عمار ـ بيروت، عمان، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد شكور محمود الحاج أمرير.

٥١ ـ **العلل الواردة في الأحاديث النبوية**: تأليف: علي بن عمر بن أحمد بن مهدي أبو الحسن الدارقطني البغدادي، دار النشر: دار طيبة ـ الرياض، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م، الطبعة الأولى، تحقيق: د. محفوظ الرحمٰن زين الله السلفي.

٥٢ ـ **إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر**: تأليف: شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد الغني الدمياطي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ لبنان، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م، الطبعة الأولى، تحقيق: أنس مهرة.

٥٣ ـ **السبعة في القراءات**: تأليف: أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد البغدادي، دار النشر: دار المعارف ـ مصر، ١٤٠٠هـ، الطبعة الثانية، تحقيق: شوقي ضيف.

٥٤ ـ **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**: تأليف: أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي أبو بكر، دار النشر: مكتبة المعارف ـ الرياض، ١٤٠٣هـ، تحقيق: د. محمود الطحان.

٥٥ ـ **النشر في القراءات العشر**: تأليف: محمد بن الجزري ت٨٣٣هـ، ط: دار الكتب العلمية ـ بيروت.

٥٦ ـ **الميزان في تفسير القرآن**: لمحمد حسين الطباطبائي ط: مؤسسة إسماعيليان، قم، الطبعة الرابعة.

٥٧ ـ **اتجاهات المفسرين في توجيه القراءات**: رسالة دكتواره، إعداد: أحمد جبريل، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين بالرياض، ١٤١٢هـ.

٥٨ ـ **الدر المنثور**: تأليف: عبد الرحمٰن بن الكمال جلال الدين السيوطي، دار النشر: دار الفكر ـ بيروت، ١٩٩٣م.

٥٩ ـ **الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام ابن تيمية**: تأليف: شيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، دار النشر: دار المعرفة ـ بيروت.

٦٠ ـ **أثر القراءات في الفقه الإسلامي**: د. صبري، ط أضواء السلف، الطبعة الأولى، الرياض.

٦١ ـ **المستنير في تخريج القراءات المتواترة من حيث اللغة**: الإعراب ـ التفسير د. محمد سالم محيسن، ط: مكتبة جمهورية مصر، الطبعة الأولى.

٦٢ ـ **القاعدة الكلية**: لمحمود مصطفى عبود هرموش، رسالة لنيل درجة الماجستير في أصول الفقه، ط: المؤسسة الجامعية للدراسات ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

٦٣ ـ **إعراب القرآن**: تأليف: أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس، دار النشر: عالم الكتب ـ بيروت، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م، الطبعة الثالثة، تحقيق: د. زهير غازي زاهد.

٦٤ ـ **الاحتجاج بالقراءة الشاذة وأثرها في اختلاف الفقهاء**: محمد مشهوري.

٦٥ ـ **أحكام القرآن**: تأليف: محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤٠٠هـ، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق.

٦٦ ـ **أحكام القرآن**: تأليف: أحمد بن علي الرازي الجصاص أبو بكر، دار النشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ١٤٠٥هـ، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي.

٦٧ ـ **الأحرف السبعة للقرآن**: تأليف: الداني أبو عمرو، دار النشر: مكتبة المنارة ـ مكة المكرمة، ١٤٠٨هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. عبد المهيمن طحان.

٦٨ ـ **الحجة في القراءات السبع**: تأليف: الحسين بن أحمد بن خالويه أبو عبد الله، دار النشر: دار الشروق ـ بيروت، ١٤٠١هـ، الطبعة الرابعة، تحقيق: د. عبد العال سالم مكرم.

٦٩ ـ **الضعفاء الكبير**: تأليف: أبو جعفر محمد بن عمر بن موسى العقيلي، دار النشر: دار المكتبة العلمية ـ بيروت، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م، الطبعة الأولى، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي.

٧٠ ـ **القراءات الشاذة**: لابن خالويه، ط: دار الكندي ـ الأردن، ٢٠٠٢م.

٧١ ـ **إعراب القراءات الشواذ**: العكبري، دراسة وتحقيق: محمد السيد أحمد، ط عالم الكتب ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٧٢ ـ **التبيان في إعراب القرآن**: تأليف: أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري، دار النشر: عيسى البابي الحلبي وشركاه، تحقيق: علي محمد البجاوي.

٧٣ ـ **الإقناع في الفقه الشافعي**: تأليف: الماوردي، بدون اسم الناشر.

٧٤ ـ **المجموع**: تأليف: النووي، دار النشر: دار الفكر ـ بيروت، ١٩٩٧م.

٧٥ ـ **الدر المصون في علوم الكتاب المكنون**: تأليف: أحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي، ت ٧٥٦هـ، تحقيق: أحمد الخراط، ط: دار القلم ـ دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

٧٦ ـ **المسند المستخرج على صحيح الإمام مسلم**: تأليف: أبي نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الهراني الأصبهاني، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، لبنان، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي.

٧٧ ـ **أسرار التكرار في القرآن**: تأليف: محمود بن حمزة بن نصر الكرماني، دار النشر: دار الاعتصام ـ القاهرة، ١٣٩٦هـ، الطبعة الثانية، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا.

٧٨ ـ **أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم**: تأليف: صديق بن حسن القنوجي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٩٧٨م، تحقيق: عبد الجبار زكار.

٧٩ ـ **المفردات في غريب القرآن**: تأليف: أبو القاسم الحسين بن محمد الأصفهاني، دار النشر: دار المعرفة ـ لبنان، تحقيق: محمد سيد كيلاني.

٨٠ ـ **أشراط الساعة**: يوسف الوابل، ط: دار ابن الجوزي، الطبعة الثانية، الدمام، ١٤١١هـ.

٨١ ـ **السياق القرآني وأثره في الكشف عن المعاني**: تأليف: أ.د. زيد عمر عبد الله، من منشورات جامعة الملك سعود.

٨٢ ـ **التبيان في أقسام القرآن**: تأليف: أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، ابن القيم، دار النشر: دار الفكر.

٨٣ ـ **المصفى بأكف أهل الرسوخ من علم الناسخ والمنسوخ**: تأليف: عبد الرحمٰن بن الجوزي أبو الفرج، دار النشر: مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٤١٥هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. صالح الضامن.

٨٤ ـ **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**: تأليف: زين الدين ابن نجيم الحنفي، دار النشر: دار المعرفة ـ بيروت، الطبعة الثانية.

٨٥ ـ **اللمع في أصول الفقه**: تأليف: أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م، الطبعة الأولى.

٨٦ ـ **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**: تأليف: عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي أبو محمد، دار النشر: مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٤٠٠هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. محمد حسن هيتو.

٨٧ ـ **المدخل إلى السنن الكبرى**: تأليف: أحمد بن الحسين بن علي البيهقي أبو بكر، دار النشر: دار الخلفاء للكتاب الإسلامي ـ الكويت، ١٤٠٤هـ، تحقيق: د. محمد ضياء الرحمٰن الأعظمي.

٨٨ ـ **الناسخ والمنسوخ**: تأليف: هبة الله بن سلامة بن نصر المقرئ، دار النشر: المكتب الإسلامي ـ بيروت، ١٤٠٤هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: زهير الشاويش، محمد كنعان.

٨٩ ـ **الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم**: تأليف: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤٠٦هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د.عبد الغفار سليمان البنداري.

٩٠ ـ **الناسخ والمنسوخ**: تأليف: أحمد بن محمد بن إسماعيل المرادي النحاس أبو جعفر، دار النشر: مكتبة الفلاح ـ الكويت، ١٤٠٨هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. محمد عبد السلام محمد.

٩١ ـ **القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام**: تأليف: علي بن عباس البعلي الحنبلي، دار النشر: مطبعة السنة المحمدية ـ القاهرة، ١٣٧٥هـ ـ ١٩٥٦م، تحقيق: محمد حامد الفقي.

٩٢ ـ **الإحكام في أصول الأحكام**: تأليف: علي بن أحمد بن حزم الأندلسي أبو محمد، دار النشر: دار الحديث ـ القاهرة، ١٤٠٤هـ، الطبعة الأولى.

٩٣ ـ **التحرير والتنوير**: تأليف: محمد الطاهر بن عاشور، بدون اسم الناشر.

٩٤ ـ **إملاء ما من به الرحمٰن من وجوه الإعراب والقراءات**: تأليف: أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري، دار النشر: المكتبة العلمية ـ لاهور ـ باكستان، تحقيق: إبراهيم عطوه عوض.

٩٥ ـ **إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد**: تأليف: محمد بن نصر المرتضى اليماني (ابن الوزير)، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٩٨٧م، الطبعة الثانية.

٩٦ ـ **التفسير والمفسرون**: د. محمد حسين الذهبي، ط: دار الكتب الحديثة، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٩٦هـ.

٩٧ ـ **البحر المحيط**: تفسير، تأليف: محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ لبنان، بيروت، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م، الطبعة الأولى، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود ـ الشيخ علي محمد معوض، شارك في التحقيق: ١ ـ د. زكريا عبد الحميد النوقي، ٢ ـ د. أحمد النجولي الجمل.

٩٨ ـ **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي**: تأليف: أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي، دار النشر: المكتبة العلمية ـ بيروت.

٩٩ ـ **الرازي من خلال تفسيره**، عبد العزيز المجذوب، ط: الدار العربية للكتاب ـ تونس ـ الطبعة الثانية ـ ١٤٠٠هـ.

١٠٠ ـ **المحصول في علم الأصول**: تأليف: محمد بن عمر بن الحسين الرازي، دار النشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ـ الرياض، ١٣٩٩هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: طه جابر فياض العلواني.

١٠١ ـ **المحصول في أصول الفقه**: تأليف: القاضي أبي بكر بن العربي المعافري المالكي، دار النشر: دار البيارق ـ عمان، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م، الطبعة الأولى، تحقيق: حسين علي اليدري ـ سعيد فودة.

١٠٢ ـ **السنة**: تأليف: عمرو بن أبي عاصم الضحاك الشيباني، دار النشر: المكتب الإسلامي ـ بيروت، ١٤٠٠هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني.

١٠٣ ـ **التفسير ورجاله**: تأليف: محمد الفاضل بن عاشور، ط: دار سحنون للنشر والتوزيع ـ تونس.

١٠٤ ـ **الكامل في التاريخ**: تأليف: أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١٥هـ، الطبعة الثانية، تحقيق: عبد الله القاضي.

١٠٥ ـ **البداية والنهاية**: تأليف: إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي أبو الفداء، دار النشر: مكتبة المعارف ـ بيروت.

١٠٦ ـ **الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المصنفة**: تأليف: محمد بن جعفر الكتاني، دار النشر: دار البشائر الإسلامية ـ بيروت، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م، الطبعة الرابعة، تحقيق: محمد المنتصر محمد الزمزمي الكتاني.

١٠٧ ـ **اللباب في تهذيب الأنساب**: تأليف: أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد الشيباني الجزري، دار النشر: دار صادر ـ بيروت، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

١٠٨ ـ **الوافي بالوفيات**: تأليف: صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، دار النشر: دار إحيات التراث ـ بيروت، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى.

١٠٩ ـ **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين**: تأليف: طاهر بن محمد أبو المظفر الإسفراييني، دار النشر: عالم الكتب ـ لبنان، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م، الطبعة الأولى، تحقيق: كمال يوسف الحوت.

١١٠ ـ **الملل والنحل**: تأليف: محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، دار النشر: دار المعرفة ـ بيروت، ١٤٠١هـ، تحقيق: محمد سيد كيلاني.

١١١ ـ **المواقف**: تأليف: عضد الدين عبد الرحمٰن بن أحمد الإيجي، دار النشر: دار الجيل ـ لبنان، بيروت، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م، الطبعة الأولى، تحقيق: عبد الرحمٰن عميرة.

١١٢ ـ **أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمشتبهات**: تأليف: مرعي بن يوسف الكرمي المقدسي، دار النشر: مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٤٠٦هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: شعيب الأرناؤوط.

١١٣ ـ **الصفدية**: تأليف: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، دار النشر: دار الفضيلة ـ الرياض، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، تحقيق: محمد رشاد سالم.

١١٤ ـ **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**: تأليف: محمد بن عمر بن الحسين الرازي أبو عبد الله، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤٠٢هـ، تحقيق: علي سامي النشار.

١١٥ ـ **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**: تأليف: جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردى الأتابكي، دار النشر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي ـ مصر.

١١٦ ـ **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**: تأليف: أحمد عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، دار النشر: مطبعة المدني ـ مصر، تحقيق: علي سيد صبح المدني.

١١٧ ـ **الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**: تأليف: أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، ابن القيم، دار النشر: دار العاصمة ـ الرياض، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م، الطبعة الثالثة، تحقيق: د. علي بن محمد الدخيل الله.

١١٨ ـ **إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان**: تأليف: محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي أبو عبد الله، دار النشر: دار المعرفة ـ بيروت، ١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م، الطبعة الثانية، تحقيق: محمد حامد الفقي.

١١٩ ـ **اكتفاء القنوع بما هو مطبوع**: تأليف: أدورد فنديك، دار النشر: دار صادر ـ بيروت، ١٨٩٦م.

١٢٠ ـ **العبر في خبر من غبر**: تأليف: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، دار النشر: مطبعة حكومة الكويت، الكويت، ١٩٨٤، الطبعة الثانية، تحقيق: د. صلاح الدين المنجد.

١٢١ ـ **البدء والتاريخ**: تأليف: المطهر بن طاهر المقدسي، دار النشر: مكتبة الثقافة الدينية ـ بورسعيد.

١٢٢ ـ **المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي**: د. محمد العريبي، دار الفكر اللبناني ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

١٢٣ ـ **اتجاهات فخر الدين الرازي في تفسير القرآن الكريم**، رسالة دكتوراه أعدها: السيد فؤاد فهمي، جامعة الإسكندرية، كلية الآداب، ١٣٨٣هـ.

١٢٤ ـ **الرازي مفسراً**: محسن عبد الحميد، رسالة دكتواره، كلية الآداب، جامعة بغداد، دار الحرية للطباعة ـ بغداد، ١٣٩٤هـ.
١٢٥ ـ **العلل المتناهية في الأحاديث الواهية**: تأليف: عبد الرحمٰن بن علي بن الجوزي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤٠٣هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: خليل الميس.
١٢٦ ـ **الإتقان في علوم القرآن**: تأليف: جلال الدين عبد الرحمٰن السيوطي، دار النشر: دار الفكر ـ لبنان، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م، الطبعة الأولى، تحقيق: سعيد المندوب.
١٢٧ ـ **البرهان في علوم القرآن**: تأليف: محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي أبو عبد الله، دار النشر: دار المعرفة ـ بيروت، ١٣٩١هـ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم.
١٢٨ ـ **التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة**: تأليف: الإمام شمس الدين السخاوي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م، الطبعة الأولى.
١٢٩ ـ **التوقيف على مهمات التعاريف**: تأليف: محمد عبد الرؤوف المناوي، دار النشر: دار الفكر المعاصر ـ بيروت، دمشق، ١٤١٠هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. محمد رضوان الداية.
١٣٠ ـ **التعريفات**: تأليف: علي بن محمد بن علي الجرجاني، دار النشر: دار الكتاب العربي ـ بيروت، ١٤٠٥هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: إبراهيم الأبياري.
١٣١ ـ **المنتخب من مسند عبد بن حميد**: تأليف: عبد بن حميد بن نصر أبو محمد الكسي، دار النشر: مكتبة السنة ـ القاهرة، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، الطبعة الأولى، تحقيق: صبحي البدري السامرائي، محمود محمد خليل الصعيدي.
١٣٢ ـ **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**: تأليف: الحافظ شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، دار النشر: مجلس دائرة المعارف العثمانية ـ حيدر آباد ـ الهند، ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م، الطبعة الثانية، تحقيق: مراقبة: محمد عبد المعيد ضان.
١٣٣ ـ **المبسوط**: تأليف: شمس الدين السرخسي، دار النشر: دار المعرفة ـ بيروت.
١٣٤ ـ **المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني**: تأليف: عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد، دار النشر: دار الفكر ـ بيروت، ١٤٠٥هـ، الطبعة الأولى.

١٣٥ ـ **الفخر الرازي والبلاغة العربية**: محمد جلال الشيخ، جامعة الأزهر، كلية اللغة العربية، رسالة دكتوراه، ١٩٧٤م.

١٣٦ ـ **العين**: تأليف: الخليل بن أحمد الفراهيدي، دار النشر: دار ومكتبة الهلال، تحقيق: د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي.

١٣٧ ـ **النهاية في غريب الحديث والأثر**: تأليف: أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، دار النشر: المكتبة العلمية ـ بيروت، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ـ محمود محمد الطناجي.

١٣٨ ـ **المنطق عند الفارابي من كتاب البرهان وكتاب شرائط اليقين مع تعاليق ابن باجه على البرهان**: للفارابي، تحقيق: د. ماجد فخري، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٧م.

١٣٩ ـ **المنطق السينوي**: تأليف: د. جعفر آل ياسين، ط: دار الآفاق الجديدة ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

١٤٠ ـ **القاموس المحيط**: تأليف: محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، دار النشر: مؤسسة الرسالة ـ بيروت.

١٤١ ـ **القواعد الفقهية**: من خلال كتاب المغني لابن قدامة: تأليف: د. عبد الواحد الإدريسي، ط: دار ابن القيم.

١٤٢ ـ **الاستقراء وأثره في القواعد الأصولية والفقهية**: دراسة نظرية تطبيقية، تأليف: الطيب السنوسي أحمد، ط دار التدمرية.

١٤٣ ـ **الأشباه والنظائر**: تأليف: عبد الرحمٰن بن أبي بكر السيوطي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤٠٣هـ، الطبعة الأولى.

١٤٤ ـ **القواعد والضوابط المستخلصة من التحرير**: لجمال الدين الحصيري شرح الجامع الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني، تأليف: علي الندوي، ط: المدني ـ القاهرة.

١٤٥ ـ **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**: تأليف: أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، دار النشر: مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م، تحقيق: عدنان درويش ـ محمد المصري.

١٤٦ ـ **القواعد**: تأليف: محمد بن محمد بن أحمد المقرئ، تحقيق: أحمد بن عبد الله بن حميد، جامعة أم القرى، معهد البحوث الإسلامية.

١٤٧ ـ **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**: تأليف: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار النشر: دار الفكر ـ بيروت، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد سعيد البدري أبو مصعب.

١٤٨ ـ **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**: تأليف: أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، دار النشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، تحقيق: عبد الرزاق المهدي.

١٤٩ ـ **التقرير والتحرير في علم الأصول**: تأليف: ابن أمير الحاج، دار النشر: دار الفكر ـ بيروت، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

١٥٠ ـ **البحر المحيط في أصول الفقه**: تأليف: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ لبنان، بيروت، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، الطبعة الأولى، تحقيق وضبط نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: د. محمد محمد تامر.

١٥١ ـ **أصول السرخسي**: تأليف: محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي أبو بكر، دار النشر: دار المعرفة ـ بيروت.

١٥٢ ـ **التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية**: تأليف: عبد اللطيف عبد الله البرزنجي، ط: دار الكتب العلمية ـ بيروت.

١٥٣ ـ **التعارض والترجيح عند الأصولين وأثرها في الفقه الإسلامي**: تأليف: د. محمد إبراهيم الحفناوي، ط: دار الوفاء.

١٥٤ ـ **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**: تأليف: عبد القادر بن بدران الدمشقي، دار النشر: مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٤٠١هـ، الطبعة الثانية، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي.

١٥٥ ـ **الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة**: تأليف: زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري أبو يحيى، دار النشر: دار الفكر المعاصر ـ بيروت، ١٤١١هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. مازن المبارك.

١٥٦ ـ **الإحكام في أصول الأحكام**: تأليف: علي بن محمد الآمدي أبو الحسن، دار النشر: دار الكتب العربي ـ بيروت، ١٤٠٤هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. سيد الجميلي.

١٥٧ ـ **الأنجم الزاهرات على حل ألفاظ الورقات في أصول الفقه**: تأليف: شمس الدين محمد بن عثمان بن علي المارديني الشافعي، دار النشر: مكتبة الرشد ـ الرياض، ١٩٩٩م، الطبعة الثالثة، تحقيق: عبد الكريم بن محمد علي بن النملة.

١٥٨ ـ **إبراز المعاني من حرز الأماني في القراءات السبع**: تأليف: عبد الرحمٰن بن إسماعيل بن إبراهيم، دار النشر: شركة مكتبة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض.

١٥٩ ـ **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول**: للبيضاوي، تأليف: علي بن عبد الكافي السبكي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤٠٤هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: جماعة من العلماء.

١٦٠ ـ **الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار**: تأليف: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري القرطبي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ٢٠٠٠م، الطبعة الأولى، تحقيق: سالم محمد عطا ـ محمد علي معوض.

١٦١ ـ **المعتمد في أصول الفقه**: تأليف: محمد بن علي بن الطيب البصري أبو الحسين، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤٠٣هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: خليل الميس.

١٦٢ ـ **القواعد الفقهية**: تأليف: د. علي الندوي، ط: دار القلم ـ دمشق.

١٦٣ ـ **القواعد الفقهية**: تأليف: يعقوب الباحسين، ط: مكتبة الرشد ـ الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١٦٤ ـ **القواعد الفقهية الخمس الكبرى**: تأليف: إسماعيل بن حسن بن محمد علوان، ط: دار ابن الجوزي ـ الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

١٦٥ ـ **الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة**: تأليف: أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م.

١٦٦ ـ **المدونة الكبرى**: تأليف: مالك بن أنس، دار النشر: دار صادر ـ بيروت.

١٦٧ ـ **المستصفى في علم الأصول**: تأليف: محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١٣هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد بن عبد السلام عبد الشافي.

١٦٨ ـ **القرائن وحجيتها في الإثبات الجزائي**: تأليف: عماد محمد أحمد ربيع.

١٦٩ ـ **إثبات الدعوى الجنائية بالقرائن في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي**: تأليف: د. سامح السيد جاد، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.

١٧٠ ـ **القرائن ودورها في الإثبات في الفقه الجنائي الإسلامي**: تأليف: د. أنور محمود دبور، ط: دار الثقافة العربية.

١٧١ ـ **القضاء بقرائن الأحوال**: تأليف: محمد جنيد الديرشوي، رسالة لنيل درجة الماجستير، جامعة دمشق كلية الشريعة، ١٤١٨هـ.

١٧٢ ـ **التبصرة في أصول الفقه**: تأليف: إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي أبو إسحاق، دار النشر: دار الفكر ـ دمشق، ١٤٠٣هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. محمد حسن هيتو.

١٧٣ ـ **المدخل الفقهي العام**: مصطفى أحمد الزرقا، ط: دار القلم ـ دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١٧٤ ـ **القرائن وأهميتها في بيان المراد من الخطاب عند الأصوليين والفقهاء**: دراسة أصولية تطبيقية، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه، أعدها: نزار معروف، جامعة أم القرى، كلية الشريعة، ١٤٢٢هـ.

١٧٥ ـ **الرسالة**: تأليف: محمد بن إدريس أبو عبد الله الشافعي ـ القاهرة، ١٣٥٨هـ ـ ١٩٣٩م، تحقيق: أحمد محمد شاكر.

١٧٦ ـ **أحكام القرآن**: تأليف: أبو بكر محمد بن عبد الله ابن العربي، دار النشر: دار الفكر للطباعة والنشر ـ لبنان، تحقيق: محمد عبد القادر عطا.

١٧٧ ـ **الإيقاف على سبب الاختلاف**: تأليف: محمد حياة السندي، ط: دار ابن حزم.

١٧٨ ـ **الإكسير في علم التفسير**: الطوفي سليمان الصرصري البغدادي، المطبعة النموذجية ـ القاهرة.

١٧٩ ـ **الإمام فخر الدين الرازي**: منهجه وآراؤه في المشاكل الكلامية، جامعة الأزهر، أصول الدين، دكتوراه، الطالب: إبراهيم محمد إبراهيم، إشراف: محمد شمس الدين.

١٨٠ ـ **اختيارات الإمام الشوكاني في التفسير**: رسالة دكتوراه، أعدها: فايز بن حبيب، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ١٤١٩هـ.

١٨١ ـ **اختيارات الإمام الشوكاني في التفسير**: رسالة دكتوراه، أعدها: علي السناني، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ١٤١٨هـ.

١٨٢ ـ **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**: تأليف: أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني أبو العباس، دار النشر: مطبعة السنة المحمدية ـ القاهرة، ١٣٦٩هـ، الطبعة الثانية، تحقيق: محمد حامد الفقي.

١٨٣ ـ **الفروع وتصحيح الفروع**: تأليف: محمد بن مفلح المقدسي أبو عبد الله، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١٨هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: أبو الزهراء حازم القاضي.

١٨٤ ـ **آداب الفتوى والمفتي والمستفتي**: تأليف: يحيى بن شرف النووي أبو زكريا، دار النشر: دار الفكر ـ دمشق، ١٤٠٨هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي.

١٨٥ ـ **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**: تأليف: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري، دار النشر: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية ـ المغرب، ١٣٨٧هـ، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري.

١٨٦ ـ **إعلام الموقعين عن رب العالمين**: تأليف: أبو عبد الله شمس الدين محمد ابن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، دار النشر: دار الجيل ـ بيروت، ١٩٧٣م، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد.

١٨٧ ـ **اختلاف المفسرين أسبابه وآثاره**: تأليف: د. سعود الفنيسان، ط: دار إشبيليا ـ الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١٨٨ ـ **الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف**: تأليف: عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي، دار النشر: دار الفكر ـ بيروت، ١٤٠٣هـ، الطبعة الثانية، تحقيق: د. محمد رضوان الداية.

١٨٩ ـ **أصول التفسير وقواعده**: العك، ط النفائس، الطبعة الثانية ـ بيروت.

١٩٠ ـ **الاختلاف وما إليه**: تأليف: محمد بازمول، ط دار الهجرة.

١٩١ ـ **التحفة العراقية في الأعمال القلبية**: تأليف: أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، دار النشر: المطبعة السلفية ـ القاهرة، ١٣٩٩هـ، الطبعة الثانية.

١٩٢ ـ **القواعد الحسان لتفسير القرآن**: تأليف: الشيخ عبد الرحمٰن السعدي، ط: اليمامة ـ الرياض، ١٤٠٠هـ.

١٩٣ ـ **اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية**: تأليف: أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م، الطبعة الأولى.

١٩٤ ـ **التفسير اللغوي للقرآن الكريم**: د. مساعد الطيار، ط: دار ابن الجوزي ـ الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

١٩٥ ـ **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**: تأليف: أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ لبنان، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م، الطبعة الأولى، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد.

١٩٦ ـ **الدولة الخوارزمية والمغول**: حافظ حمدي، ط: دار الفكر العربي.

١٩٧ ـ **الجامع لأحكام القرآن**: تأليف: أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار النشر: دار الشعب ـ القاهرة.

١٩٨ ـ **الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار**: تأليف: يحيى بن أبي الخير العمراني، دار النشر: أضواء السلف ـ الرياض، ١٩٩٩م، الطبعة الأولى، تحقيق: سعود بن عبد العزيز الخلف.

١٩٩ ـ **الناسخ والنسوخ**: تأليف: قتادة بن دعامة بن قتادة السدوسي أبو الخطاب، دار النشر: مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٤٠٤هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. حاتم صالح الضامن.

٢٠٠ ـ **المنقول والمعقول في التفسير الكبير لفخر الدين الرازي**: د. عارف المسعر، ص٤٩٧، ٤٩٨ ط مركز الملك فيصل ـ الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

٢٠١ ـ **بصائر ذوي التمييز**: تأليف: الفيروزآبادي، ط: المكتبة العلمية ـ بيروت.

٢٠٢ ـ **بلغة السالك لأقرب المسالك**: تأليف: أحمد الصاوي، دار النشر: دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م، الطبعة الأولى، تحقيق: ضبطه وصححه: محمد عبد السلام شاهين.

٢٠٣ ـ **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**: تأليف: محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي أبو الوليد، دار النشر: دار الفكر ـ بيروت.

٢٠٤ ـ **بدائع الفوائد**: تأليف: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، دار النشر: مكتبة نزار مصطفى الباز ـ مكة المكرمة، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م، الطبعة الأولى، تحقيق: هشام عبد العزيز عطا ـ عادل عبد الحميد العدوي ـ أشرف أحمد.

٢٠٥ ـ **بحوث في أصول التفسير**: د. فهد الرومي، ط: مؤسسة الرسالة ـ بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ

٢٠٦ ـ **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**: تأليف: علاء الدين الكاساني، دار النشر: دار الكتاب العربي ـ بيروت، ١٩٨٢م، الطبعة الثانية.

٢٠٧ ـ **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**: تأليف: أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني أبو العباس، دار النشر: مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، ١٣٩٢هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد بن عبد الرحمٰن بن قاسم.

٢٠٨ ـ **بحر العلوم**: للسمرقندي، تأليف: نصر بن محمد بن أحمد أبو الليث السمرقندي، دار النشر: دار الفكر ـ بيروت، تحقيق: د. محمود مطرجي.

٢٠٩ ـ **تاريخ الخلفاء**: تأليف: عبد الرحمٰن بن أبي بكر السيوطي، دار النشر: مطبعة السعادة ـ مصر، ١٣٧١هـ ـ ١٩٥٢م، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.

٢١٠ ـ **تفسير القرآن العزيز**: تأليف: أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي زمنين، دار النشر: الفاروق الحديثة ـ مصر، القاهرة، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م، الطبعة الأولى، تحقيق: أبو عبد الله حسين بن عكاشة ـ محمد بن مصطفى الكنز.

٢١١ ـ **تقرير الاستناد في تفسير الاجتهاد**: تأليف: عبد الرحمٰن بن أبي بكر بن محمد السيوطي أبو الفضل، دار النشر: دار الدعوة ـ الإسكندرية، ١٤٠٣هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. فؤاد عبد المنعم أحمد.

٢١٢ ـ **تهذيب التهذيب**: تأليف: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار النشر: دار الفكر ـ بيروت، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م، الطبعة الأولى.

٢١٣ ـ **تهذيب الكمال**: تأليف: يوسف بن الزكي عبد الرحمٰن أبو الحجاج المزي، دار النشر: مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م، الطبعة الأولى، تحقيق: د. بشار عواد معروف.

٢١٤ ـ **تاريخ بغداد**: تأليف: أحمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت.

٢١٥ ـ **تحرير ألفاظ التنبيه (لغة الفقه)**: تأليف: يحيى بن شرف بن مري النووي أبو زكريا، دار النشر: دار القلم ـ دمشق، ١٤٠٨هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: عبد الغني الدقر.

٢١٦ ـ **تاريخ جرجان**: تأليف: حمزة بن يوسف أبو القاسم الجرجاني، دار النشر: عالم الكتب ـ بيروت، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م، الطبعة الثالثة، تحقيق: د. محمد عبد المعيد خان.

٢١٧ ـ **تلخيص الحبير في أحاديث الرافعي الكبير**: تأليف: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني ـ المدينة المنورة، ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٤م، تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني.

٢١٨ ـ **تاج العروس من جواهر القاموس**: تأليف: محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، دار النشر: دار الهداية، تحقيق: مجموعة من المحققين.

٢١٩ ـ **تفسير القرآن العظيم**: تأليف: إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي أبو الفداء، دار النشر: دار الفكر ـ بيروت، ١٤٠١هـ.

٢٢٠ ـ **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**: تأليف: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، دار النشر: دار الكتاب العربي ـ لبنان، بيروت، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م، الطبعة الأولى، تحقيق: د. عمر عبد السلام تدمري.

٢٢١ ـ **تفسير عبد الله شبر**: ت ١٢٤٢هـ، ط: دار البلاغة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٢٢٢ ـ **تفسير العياشي**: تحقيق: هاشم محلاتي، ط: طهران.

٢٢٣ ـ **تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري**: تأليف: جمال الدين عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي، دار النشر: دار ابن خزيمة ـ الرياض، ١٤١٤هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: عبد الله بن عبد الرحمٰن السعد.

٢٢٤ ـ **تعارض البينات في الفقه الإسلامي**: دراسة مقارنة بين المذاهب الأربعة، تأليف: د. محمد عبد الله محمد الشنقيطي، الطبعة الأولى، الرياض، أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية ١٤٢٠هـ.

٢٢٥ ـ **تعارض البينات القضائية في الفقه الإسلامي**: دراسة فقهية قانونية تطبيقية مقارنة، تأليف: عبد الرحمٰن محمد عبد الرحمٰن شرفي، ١٤٠٦هـ.

٢٢٦ ـ **تعارض الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة والترجيح بينها**: تأليف: د. محمد وفا، كلية الحقوق، جامعة أسيوط، ١٤١٢هـ.

٢٢٧ ـ **ترجيحات الحافظ ابن كثير لمعاني الآيات في تفسيره**، رسالة دكتوراه عبد الله العواجي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، كلية القرآن الكريم، ١٤٢٠هـ.

٢٢٨ ـ **تنوير المقباس من تفسير ابن عباس**: تأليف: الفيروزآبادي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ لبنان.

٢٢٩ ـ **تيسير الكريم الرحمٰن في تفسير كلام المنان**: تأليف: عبد الرحمٰن بن ناصر السعدي، دار النشر: مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، تحقيق: ابن عثيمين.

٢٣٠ ـ **تنقيح تحقيق أحاديث التعليق**: تأليف: شمس الدين محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٩٩٨م، الطبعة الأولى، تحقيق: أيمن صالح شعبان.

٢٣١ ـ **ترجيحات الإمام ابن جرير في التفسير**، من أول الكتاب إلى نهاية تفسير الحزب الثالث من القرآن، رسالة دكتواره، أعدها: حسين الحربي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين بالرياض، ١٤٢١هـ.

٢٣٢ ـ **تنوير الحوالك شرح موطأ مالك**: تأليف: عبد الرحمٰن بن أبي بكر أبو الفضل السيوطي، دار النشر: المكتبة التجارية الكبرى ـ مصر، ١٣٨٩هـ ـ ١٩٦٩م.
٢٣٣ ـ **تهذيب اللغة**: تأليف: أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، دار النشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ٢٠٠١م، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد عوض مرعب.
٢٣٤ ـ **ترجيحات الإمام الطبري في تفسيره من قوله تعالى**: ﴿وَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْدُودَٰتٍ﴾ من سورة البقرة، حتى قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ من سورة النساء: رسالة دكتوراه، أعدها: عبد الحميد السحيباني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين، ١٤٢٠هـ.
٢٣٥ ـ **توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم**: تأليف: أحمد بن إبراهيم بن عيسى، دار النشر: المكتب الإسلامي ـ بيروت، ١٤٠٦هـ، الطبعة الثالثة، تحقيق: زهير الشاويش.
٢٣٦ ـ **ترجيحات ابن عطية في تفسيره**، رسالة دكتوراه، أعدها: عبد العزيز الخليفة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين بالرياض، ١٤٢١هـ.
٢٣٧ ـ **ترجيحات البغوي في تفسيره**، رسالة لنيل درجة الماجستير من جامعة الإمام، أعدها: فهد الدوسري، ١٤٢٥هـ.
٢٣٨ ـ **ترجيحات الشنقيطي في تفسيره**، لنيل درجة الماجستير، أعدها: تركي الهويمل، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين بالرياض، ١٤٢٢هـ.
٢٣٩ ـ **تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب**: تأليف: إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي أبو الفداء، دار النشر: دار حراء ـ مكة المكرمة، ١٤٠٦هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: عبد الغني بن حميد بن محمود الكبيسي.
٢٤٠ ـ **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**: تأليف: محمد عبد الرحمٰن بن عبد الرحيم المباركفوري أبو العلا، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت.
٢٤١ ـ **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل**: تأليف: أبي القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله الشافعي، دار النشر: دار الفكر ـ بيروت، ١٩٩٥م، تحقيق: محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمري.

٢٤٢ ـ **تاريخ أصبهان**: تأليف: أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن مهران المهراني الأصبهاني، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م، الطبعة الأولى، تحقيق: سيد كسروي حسن.

٢٤٣ ـ **تفسير القرآن**: تأليف: أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، دار النشر: دار الوطن ـ الرياض، السعودية، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م، الطبعة الأولى، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم.

٢٤٤ ـ **تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد**: تأليف: خليل بن كيكلدي العلائي، دار النشر: دار الكتب الثقافية ـ الكويت، تحقيق: د. إبراهيم محمد السلفيتي.

٢٤٥ ـ **تفسير القرآن**: تأليف: عبد الرحمٰن بن محمد بن إدريس الرازي، دار النشر: المكتبة العصرية ـ صيدا، تحقيق: أسعد محمد الطيب.

٢٤٦ ـ **تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد**: تأليف: سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب، دار النشر: عالم الكتب ـ بيروت، ١٩٩٩م، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد أيمن الشبراوي.

٢٤٧ ـ **تيسير التحرير**: تأليف: محمد أمين المعروف بأمير بادشاه، دار النشر: دار الفكر ـ بيروت.

٢٤٨ ـ **تنقيح تحقيق أحاديث التعليق**: تأليف: شمس الدين محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٩٩٨م، الطبعة الأولى، تحقيق: أيمن صالح شعبان.

٢٤٩ ـ **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**: تأليف: محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري أبو جعفر، دار النشر: دار الفكر ـ بيروت، ١٤٠٥هـ.

٢٥٠ ـ **حاشية الشيخ سليمان الجمل على شرح المنهج**: (لزكريا الأنصاري)، تأليف: سليمان الجمل، دار النشر: دار الفكر ـ بيروت.

٢٥١ ـ **حسن الأسوة بما ثبت من الله ورسوله في النسوة**: تأليف: السيد محمد صديق حسن خان الفتوحي، دار النشر: مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٥م، الطبعة الخامسة، تحقيق: الدكتور ـ مصطفى الخن، ومحيي الدين ستو.

٢٥٢ ـ **حاشية البجيرمي على شرم منهج الطلاب (التجريد لنفع العبيد)**: تأليف: سليمان بن عمر بن محمد البجيرمي، دار النشر: المكتبة الإسلامية ـ ديار بكر ـ تركيا.

٢٥٣ ـ **حجة القراءات**: تأليف: ابن زنجلة، بدون اسم للناشر.

٢٥٤ ـ **حجج القرآن**: تأليف: أبو الفضائل أحمد بن محمد بن المظفر بن المختار الرازي، دار النشر: دار الرائد العربي ـ لبنان، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م، الطبعة الثانية، تحقيق: أحمد عمر المحمصاني الأزهري.

٢٥٥ ـ **حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار فقه أبو حنيفة**: تأليف: ابن عابدين، دار النشر: دار الفكر للطباعة والنشر ـ بيروت، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

٢٥٦ ـ **حاشية إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين لشرح قرة العين بمهمات الدين**: تأليف: أبي بكر ابن السيد محمد شطا الدمياطي، دار النشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت.

٢٥٧ ـ **حاشية العطار على جمع الجوامع**: تأليف: حسن العطار، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ لبنان، بيروت، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م، الطبعة الأولى.

٢٥٨ ـ **حواشي الشرواني على تحفة المحتاج بشرح المنهاج**: تأليف: عبد الحميد الشراوني، دار النشر: دار الفكر ـ بيروت.

٢٥٩ ـ **حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح**: تأليف: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت.

٢٦٠ ـ **حكاية المناظرة في القرآن مع بعض أهل البدعة**: تأليف: عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي أبو محمد، دار النشر: مكتبة الرشد ـ الرياض، ١٤٠٩هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: عبد الله يوسف الجديع.

٢٦١ ـ **دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية**: تأليف: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، دار النشر: مؤسسة علوم القرآن ـ دمشق، ١٤٠٤هـ، الطبعة الثانية، تحقيق: د. محمد السيد الجليند.

٢٦٢ ـ **درء تعارض العقل والنقل**: تأليف: تقي الدين أحمد بن عبد السلام بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م، تحقيق: عبد اللطيف عبد الرحمٰن.

٢٦٣ ـ **دراسات في التعارض والترجيح عند الأصولين**: د. السيد صالح عوض، الطبعة الأولى، دار الطباعة المحمدية، ١٤٠٠هـ.

٢٦٤ ـ **دراسات في أصول تفسير القرآن**: تأليف: د. محسن عبد الحميد، مطبعة الوطن العربي ـ بغداد، ١٩٧٩م.

٢٦٥ ـ **دراسات في الاختلافات الفقهية**: تأليف: د. محمد أبو الفتح البيانوني، ط: دار السلام.
٢٦٦ ـ **دلالة السياق**: عبد الوهاب أبو صفية، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ ـ الأردن.
٢٦٧ ـ **دراسات في علوم القرآن الكريم**: د. فهد الرومي، ط: مؤسسة فؤاد ـ بيروت، الطبعة الثالثة عشر، ١٤٢٥هـ.
٢٦٨ ـ **دلالة السياق**: ردة الله الطلحي ص١٠٥، الطبعة الأولى، ط: أم القرى، ١٤٢٣هـ.
٢٦٩ ـ **ذم التأويل**: تأليف: عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد، دار النشر: الدار السلفية ـ الكويت، ١٤٠٦هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر.
٢٧٠ ـ **ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى**: تأليف: محب الدين أحمد بن عبد الله الطبري، دار النشر: دار الكتب المصرية ـ مصر.
٢٧١ ـ **روضة الناظر وجنة المناظر**: تأليف: عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد، دار النشر: جامعة الإمام محمد بن سعود ـ الرياض، ١٣٩٩هـ، الطبعة الثانية، تحقيق: د. عبد العزيز عبد الرحمٰن السعيد.
٢٧٢ ـ **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**: تأليف: العلامة أبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي، دار النشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت. .
٢٧٣ ـ **رسم المصحف**: دراسة لغوية تاريخية، تأليف: د. غانم قدوري الحمد، ط دار عمار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، الأردن، ١٤٢٥هـ.
٢٧٤ ـ **رسالة إلى أهل الثغر**: تأليف: علي بن إسماعيل أبو الحسن الأشعري، دار النشر: مكتبة العلوم والحكم ـ السعودية ـ لبنان، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م، الطبعة الأولى، تحقيق: عبد الله شاكر المصري.
٢٧٥ ـ **روضة المحبين ونزهة المشتاقين**: تأليف: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.
٢٧٦ ـ **رسم المصحف**: د. الفرماوي، ط: مكتبة الأزهر، الطبعة الأولى، ١٣٩٧هـ.
٢٧٧ ـ **زاد المعاد في هدي خير العباد**: تأليف: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، دار النشر: مؤسسة الرسالة ـ مكتبة المنار الإسلامية ـ بيروت، الكويت ـ ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م، الطبعة الرابعة عشر، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، عبد القادر الأرناؤوط.

٢٧٨ ـ **زاد المسير في علم التفسير**: تأليف: عبد الرحمٰن بن علي بن محمد الجوزي، دار النشر: المكتب الإسلامي ـ بيروت، ١٤٠٤هـ، الطبعة الثالثة.

٢٧٩ ـ **سير أعلام النبلاء**: تأليف: محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي أبو عبد الله، دار النشر: مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٤١٣هـ، الطبعة التاسعة، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، محمد نعيم العرقسوسي.

٢٨٠ ـ **سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام**: تأليف: محمد بن إسماعيل الصنعاني الأمير، دار النشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ١٣٧٩هـ، الطبعة الرابعة، تحقيق: محمد عبد العزيز الخولي.

٢٨١ ـ **سنن الدارقطني**: تأليف: علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي، دار النشر: دار المعرفة ـ بيروت، ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني.

٢٨٢ ـ **سنن أبي داود**: تأليف: سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، دار النشر: دار الفكر ـ تحقيق: محمد محيـي الدين عبد الحميد.

٢٨٣ ـ **سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي**: تأليف: عبد الملك بن حسين بن عبد الملك الشافعي العاصمي المكي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود ـ علي محمد معوض.

٢٨٤ ـ **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**: تأليف: عبد الحي بن أحمد بن محمد بن العكبري الحنبلي، دار النشر: دار ابن كثير ـ دمشق، ١٤٠٦هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، محمود الأرناؤوط.

٢٨٥ ـ **شرح الشفا للقاضي عياض**: المسمى بنسيم الرياض، شرح: أحمد محمد عمر الخفاجي، ط: المطبعة العامرة ـ القاهرة، ١٢٦٧هـ.

٢٨٦ ـ **شرح العقيدة الطحاوية**: تأليف: ابن أبي العز الحنفي، دار النشر: المكتب الإسلامي ـ بيروت، ١٣٩١هـ، الطبعة الرابعة.

٢٨٧ ـ **شرح المقاصد في علم الكلام**: تأليف: سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، دار النشر: دار المعارف النعمانية ـ باكستان، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م، الطبعة الأولى.

٢٨٨ ـ **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة**: تأليف: هبة الله بن الحسن بن منصور اللالكائي أبو القاسم، دار النشر: دار طيبة ـ الرياض، ١٤٠٢هـ، تحقيق: د. أحمد سعد حمدان.

٢٨٩ ـ **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**: تأليف: أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، دار النشر: دار الفكر ـ بيروت، ١٣٩٨هـ، تحقيق: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي.

٢٩٠ ـ **شرح الكوكب المنير، المسمى بمختصر التحرير**: تأليف: الفتوحي الحنبلي، ط: السنة المحمدية ـ القاهرة، ١٣٧٢هـ.

٢٩١ ـ **شذور الذهب في معرفة كلام العرب**: تأليف: عبد الله جمال الدين ابن هشام الأنصاري، دار النشر: الشركة المتحدة للتوزيع ـ سوريا، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م، تحقيق: عبد الغني الدقر.

٢٩٢ ـ **شرح علل الترمذي**: تأليف: الإمام الحافظ ابن رجب الحنبلي، دار النشر: مكتبة المنار ـ الزرقاء ـ الأردن، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م، الطبعة الأولى، تحقيق: الدكتور همام عبد الرحيم سعيد.

٢٩٣ ـ **شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك**: تأليف: محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١١هـ، الطبعة الأولى.

٢٩٤ ـ **شرح الخبيصي على متن تهذيب المنطق للتفتازاني**: ط: صبيح وأولاده، الطبعة الرابعة، ١٣٨٦هـ.

٢٩٥ ـ **شرح منتهى الإرادات المسمى دقائق أولي النهي لشرح المنتهى**: تأليف: منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، دار النشر: عالم الكتب ـ بيروت، ١٩٩٦م، الطبعة الثانية.

٢٩٦ ـ **شرح الزركشي على مختصر الخرقي**: تأليف: شمس الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الله الزركشي المصري الحنبلي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ لبنان، بيروت، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م، الطبعة الأولى، تحقيق: قدم له ووضع حواشيه: عبد المنعم خليل إبراهيم.

٢٩٧ ـ **شعب الإيمان**: تأليف: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١٠هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول.

٢٩٨ ـ **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**: تأليف: عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م، تحقيق: زكريا عميرات.

٢٩٩ ـ **صحيح مسلم**: تأليف: مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، دار النشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

٣٠٠ ـ **صحيح وضعيف الجامع الصغير وزياداته**: تأليف: الألباني، ط: المكتب الإسلامي صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تأليف: محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، دار النشر: مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م، الطبعة الثانية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط.

٣٠١ ـ **ضوابط الترجيح عند وقوع التعارض لدى الأصوليين**: رسالة ماجستير، إعداد: بنيونس الوالي، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب ـ المغرب.

٣٠٢ ـ **طبقات الشافعية الكبرى**: تأليف: تاج الدين بن علي بن عبد الكافي السبكي، دار النشر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٣هـ، الطبعة الثانية، تحقيق: د. محمود محمد الطناجي، ود.عبد الفتاح محمد الحلو.

٣٠٣ ـ **طبقات الشافعية**: تأليف: أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر ابن قاضي شهبة، دار النشر: عالم الكتب ـ بيروت، ١٤٠٧هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. الحافظ عبد العليم خان.

٣٠٤ ـ **طبقات المفسرين**: تأليف: أحمد بن محمد الأدنه وي، دار النشر: مكتبة العلوم والحكم ـ السعودية ـ ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م، الطبعة: الأولى، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي.

٣٠٥ ـ **طبقات المفسرين**: تأليف: عبد الرحمٰن بن أبي بكر السيوطي، دار النشر: مكتبة وهبة ـ القاهرة، ١٣٩٦هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: علي محمد عمر.

٣٠٦ ـ **طبقات المحدثين بأصبهان والواردين عليها**: تأليف: عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان أبو محمد الأنصاري، دار النشر: مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م، الطبعة الثانية، تحقيق: عبد الغفور عبد الحق حسين البلوشي.

٣٠٧ ـ **طريق الهجرتين وباب السعادتين**: تأليف: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، دار النشر: دار ابن القيم ـ الدمام، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م، الطبعة الثانية، تحقيق: عمر بن محمود أبو عمر.

٣٠٨ ـ **طبقات فحول الشعراء**: تأليف: محمد بن سلام الجمحي، دار النشر: دار المدني ـ جدة، تحقيق: محمود محمد شاكر.

٣٠٩ ـ **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**: تأليف: موفق الدين أبي العباس أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس السعدي الخزرجي، دار النشر: دار مكتبة الحياة ـ بيروت، تحقيق: الدكتور نزار رضا.

٣١٠ ـ **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**: تأليف: بدر الدين محمود بن أحمد العيني، دار النشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

٣١١ ـ **عون المعبود شرح سنن أبي داود**: تأليف: محمد شمس الحق العظيم آبادي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٩٩٥م، الطبعة الثانية.

٣١٢ ـ **عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين**: تأليف: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، تحقيق: زكريا علي يوسف.

٣١٣ ـ **غريب الحديث**: تأليف: القاسم بن سلام الهروي أبو عبيد، دار النشر: دار الكتاب العربي ـ بيروت، ١٣٩٦هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. محمد عبد المعيد خان.

٣١٤ ـ **غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر**: تأليف: زين الدين بن إبراهيم بن محمد بن محمد بن بكر المشهور بابن النجيم الحنفي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ لبنان، بيروت، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م، الطبعة الأولى، شرح أحمد بن محمد الحنفي الحموي.

٣١٥ ـ **غريب الحديث**: تأليف: أحمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي البستي أبو سليمان، دار النشر: جامعة أم القرى ـ مكة المكرمة، ١٤٠٢هـ، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم العزباوي.

٣١٦ ـ **غريب الحديث**: تأليف: أبو الفرج عبد الرحمٰن بن علي بن محمد بن علي بن الجوزي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، لبنان ـ ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م، الطبعة الأولى، تحقيق: الدكتور عبد المعطي أمين القلعجي.

٣١٧ ـ **غاية المرام في علم الكلام**: تأليف: علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الآمدي، دار النشر: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ـ القاهرة، ١٣٩١هـ، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف.

٣١٨ ـ **فخر الدين الرازي بلاغياً**: مهدي هلال، ط: منشورات وزارة الإعلام في العراق.

٣١٩ ـ **فخر الدين الرازي والحكمة القرآنية**: إبراهيم محمد سلام، رسالة لنيل الدكتوراه، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، ١٩٨١م.

٣٢٠ ـ **فيض القدير شرح الجامع الصغير**: تأليف: عبد الرؤوف المناوي، دار النشر: المكتبة التجارية الكبرى ـ مصر، ١٣٥٦هـ، الطبعة الأولى.

٣٢١ ـ **فخر الدين الرازي**: د. فتح الله خليف، ط: دار الجامعات المصرية.

٣٢٢ ـ **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**: تأليف: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار النشر: دار الفكر ـ بيروت.

٣٢٣ ـ **فصول في أصول التفسير**: د. مساعد الطيار، ط: دار ابن الجوزي الرياض، الطبعة الثالثة، ١٣٢٠هـ.

٣٢٤ ـ **فتح الباري شرح صحيح البخاري**: تأليف: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار النشر: دار المعرفة ـ بيروت، تحقيق: محب الدين الخطيب.

٣٢٥ ـ **فضائح الباطنية**: تأليف: محمد بن محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، دار النشر: مؤسسة دار الكتب الثقافية ـ الكويت، تحقيق: عبد الرحمٰن بدوي.

٣٢٦ ـ **فهم القرآن ومعانيه**: تأليف: الحارث بن أسد بن عبد الله المحاسبي أبو عبد الله، دار النشر: دار الكندي، دار الفكر ـ بيروت، ١٣٩٨م، الطبعة الثانية، تحقيق: حسين القوتلي.

٣٢٧ ـ **فتح القدير**: لابن الهمام، ط: دار الفكر.

٣٢٨ ـ **قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث**: تأليف: محمد جمال الدين القاسمي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م، الطبعة الأولى.

٣٢٩ ـ **قواعد التفسير**: للدكتور: خالد السبت، ط: دار ابن عفان، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٣٣٠ ـ **قصيدة عبد الله بن سليمان الأشعث**: تأليف: عبد الله بن سليمان الأشعث أبو بكر، دار النشر: دار طيبة ـ الرياض، ١٤٠٨هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: محمود محمد الحداد.

٣٣١ ـ **قواعد الترجيح عند ابن جزي في تفسيره**، رسالة لنيل درجة الماجستير، لعبد الله الجمعان، جامعة الملك سعود بالرياض، كلية التربية، قسم الثقافة الإسلامية، ١٤٢١هـ.

٣٣٢ ـ **قلائد المرجان في بيان الناسخ والمنسوخ في القرآن**: تأليف: مرعي بن يوسف بن أبي بكر الكرمي، دار النشر: دار القرآن الكريم ـ الكويت، ١٤٠٠هـ، تحقيق: سامي عطا حسن.

٣٣٣ ـ **قواطع الأدلة في الأصول**: تأليف: أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي.

٣٣٤ ـ **قواعد الترجيح عند المفسرين**: دراسة نظرية تطبيقية، تأليف: حسين الحربي، ط: دار القاسم ـ الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٣٣٥ ـ **قواعد الفقه**، للبركتي، الطبعة الأولى، ط: الصدف ـ باكستان، ١٤٠٧هـ.

٣٣٦ ـ **قرائن الترجيح في المحفوظ والشاذ وفي زيادة الثقة عند الحافظ ابن حجر في كتابه (فتح الباري)**: رسالة ماجستير، إعداد: نادر السنوسي، الجامعة الإسلامية، كلية الحديث الشريف، ١٤١٩هـ.

٣٣٧ ـ **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**: تأليف: مصطفى بن عبد الله القسطنطيني الرومي الحنفي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.

٣٣٨ ـ **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**، تأليف: إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي، دار النشر: مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٤٠٥هـ، الطبعة الرابعة، تحقيق: أحمد القلاش.

٣٣٩ ـ **كشاف اصطلاحات الفنون**: تأليف: التهانوي، ط: دار قهرمان، استانبول، ١٤٠٤هـ.

٣٤٠ ـ **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**: تأليف: علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر.

٣٤١ ـ **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**: تأليف: علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م، الطبعة الأولى، تحقيق: محمود عمر الدمياطي.

٣٤٢ ـ **لسان الميزان**: تأليف: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار النشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م، الطبعة الثالثة، تحقيق: دائرة المعرف النظامية ـ الهند.

٣٤٣ ـ **لسان العرب**: تأليف: محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار النشر: دار صادر ـ بيروت، الطبعة الأولى.

٣٤٤ ـ **لباب النقول في أسباب النزول**: تأليف: عبد الرحمٰن بن أبي بكر بن محمد السيوطي أبو الفضل، دار النشر: دار إحياء العلوم ـ بيروت.

٣٤٥ ـ **لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد**: تأليف: أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، دار النشر: الدار السلفية ـ الكويت، ١٤٠٦هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر.

٣٤٦ ـ **منهج الفخر الرازي في التفسير بين مناهج معاصريه**: د. محمد إبراهيم عبد الرحمٰن، دكتوراه، جامعة عين شمس.
٣٤٧ ـ **معجم البلدان**: تأليف: ياقوت بن عبد الله الحموي أبو عبد الله، دار النشر: دار الفكر ـ بيروت.
٣٤٨ ـ **معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع**: تأليف: عبد الله بن العزيز البكري الأندلسي أبو عبيد، دار النشر: عالم الكتب ـ بيروت، ١٤٠٣هـ، الطبعة الثالثة، تحقيق: مصطفى السقا.
٣٤٩ ـ **مسائل الجاهلية التي خالف فيها رسول الله أهل الجاهلية**: تأليف: محمد بن عبد الوهاب، دار النشر: الجامعة الإسلامية ـ المدينة المنورة، ١٣٩٦هـ، تحقيق: محمود شكري الألوسي.
٣٥٠ ـ **موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي**: المقدمة، د. سميح دغيم، ط: مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
٣٥١ ـ **موسوعة القواعد الفقهية**: تأليف: محمد صدقي بن أحمد البورنو، ط: مكتبة التوبة.
٣٥٢ ـ **مذاهب التفسير الإسلامي**: للمستشرق اجنتس جولد تسهر، ط: دار إقرأ ـ بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.
٣٥٣ ـ **مباحث في علوم القرآن**: تأليف: مناع القطان، ط: مكتبة المعارف ـ الرياض، الطبعة الثامنة، ١٤٠١هـ.
٣٥٤ ـ **معجم مقاييس اللغة**: تأليف: أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، دار النشر: دار الجيل ـ بيروت، لبنان، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م، الطبعة الثانية، تحقيق: عبد السلام محمد هارون.
٣٥٥ ـ **مفاتيح الغيب ومنهج الرازي في تفسيره في هذا الكتاب**، تحقيق ودراسة: جامعة الازهر، كلية أصول الدين، ماجستير، الطالب: عبد الرحيم الطحان، إشراف: محمد القيعي.
٣٥٦ ـ **مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى**: تأليف: مصطفى السيوطي الرحيباني، دار النشر: المكتب الإسلامي ـ دمشق، ١٩٦١م.
٣٥٧ ـ **منهج الفخر الرازي في التفسير بين مناهج معاصريه**: ط: الصدر لخدمات الطباعة، الطبعة الأولى، مصر، ١٩٨٩م.
٣٥٨ ـ **مجموع فيه: بحث حول تفسير الرازي**: تأليف: عبد الرحمٰن المعلمي، أعدها للنشر: ماجد الزيادي، ط: المكتبة المكية، مكة المكرمة، الطبعة الأولى: ١٤١٧هـ.

٣٥٩ ـ **مختار الصحاح**: تأليف: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، دار النشر: مكتبة لبنان ناشرون ـ بيروت، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م، الطبعة: طبعة جديدة، تحقيق: محمود خاطر.

٣٦٠ ـ **مرجع الضمير في القرآن الكريم**: تأليف: محمد حسنين صبره، ط: دار غريب ـ القاهرة، ٢٠٠١م.

٣٦١ ـ **مقدمة ابن خلدون**: تأليف: عبد الرحمٰن محمد بن خلدون الحضرمي، دار النشر: دار القلم ـ بيروت، ١٩٨٤م، الطبعة الخامسة.

٣٦٢ ـ **منافع الدقايق في شرح مجامع الحقايق**: تأليف: محمد محمد مصطفى الخادمي، ط: الحاج محرم أفندي، ١٣٠٣هـ.

٣٦٣ ـ **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**: تأليف: جمال الدين ابن هشام الأنصاري، دار النشر: دار الفكر ـ دمشق، ١٩٨٥م، الطبعة السادسة، تحقيق: د. مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله.

٣٦٤ ـ **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**: تأليف: علي بن إسماعيل الأشعري أبو الحسن، دار النشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، الطبعة الثالثة، تحقيق: هلموت ريتر.

٣٦٥ ـ **موقف الأمة من اختلاف الأئمة،** عطية محمد سالم، ط: دار التراث، المدينة المنورة، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ.

٣٦٦ ـ **منهاج السنة النبوية**: تأليف: أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني أبو العباس، دار النشر: مؤسسة قرطبة، ١٤٠٦هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. محمد رشاد سالم.

٣٦٧ ـ **معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول**: تأليف: حافظ ابن أحمد حكمي، دار النشر: دار ابن القيم ـ الدمام، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م، الطبعة الأولى، تحقيق: عمر بن محمود أبو عمر.

٣٦٨ ـ **معارج القدس في مدارج معرفة النفس**: تأليف: محمد بن محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، دار النشر: دار الآفاق الجديدة ـ بيروت، ١٩٧٥م، الطبعة الثانية.

٣٦٩ ـ **منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات**: تأليف: محمد الأمين الشنقيطي، دار النشر: الدار السلفية ـ الكويت، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م، الطبعة الرابعة.

٣٧٠ ـ **معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار**: تأليف: محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي أبو عبد الله، دار النشر: مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٤٠٤هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: بشار عواد معروف، شعيب الأرناؤوط، صالح مهدي عباس.

٣٧١ ـ **مدرسة التفسير في الأندلس**: ص٣٢٠ للمشني ط: الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

٣٧٢ ـ **مناهل العرفان في علوم القرآن**: تأليف: محمد عبد العظيم الزرقاني، دار النشر: دار الفكر ـ لبنان، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م، الطبعة الأولى.

٣٧٣ ـ **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**: تأليف: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، دار النشر: دار الكتاب العربي ـ بيروت، ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م، الطبعة الثانية، تحقيق: محمد حامد الفقي.

٣٧٤ ـ **معاني القرآن الكريم**: تأليف: النحاس، دار النشر: جامعة أم القرى ـ مكة المكرمة، ١٤٠٩هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد علي الصابوني.

٣٧٥ ـ **مسند الإمام أحمد بن حنبل**: تأليف: أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، دار النشر: مؤسسة قرطبة ـ مصر.

٣٧٦ ـ **مسند أبي داود الطيالسي**: تأليف: سليمان بن داود أبو داود الفارسي البصري الطيالسي، دار النشر: دار المعرفة ـ بيروت.

٣٧٧ ـ **معرفة السنن والآثار عن الإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي**: تأليف: الحافظ الإمام أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو أحمد، البيهقي، الخسروجردي، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ لبنان، بيروت، بدون، الطبعة بدون، تحقيق: سيد كسروي حسن.

٣٧٨ ـ **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**: تأليف: علي بن أبي بكر الهيثمي، دار النشر: دار الريان للتراث، دار الكتاب العربي ـ القاهرة، بيروت، ١٤٠٧هـ.

٣٧٩ ـ **موطأ الإمام مالك**: تأليف: مالك بن أنس أبو عبد الله الأصبحي، دار النشر: دار إحياء التراث العربي ـ مصر، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

٣٨٠ ـ **مجمع البيان في تفسير القرآن**، لأبي علي فضل الطبرسي، ط: دار المعرفة.

٣٨١ ـ **مدارك التنزيل**: تأليف: النسفي، بدون دار للنشر.

٣٨٢ ـ **مشكل إعراب القرآن**: تأليف: مكي بن أبي طالب القيسي أبو محمد، دار النشر: مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٤٠٥هـ، الطبعة الثانية، تحقيق: د. حاتم صالح الضامن.

٣٨٣ ـ **مسند أبي يعلى**: تأليف: أحمد بن علي بن المثنى أبو يعلى الموصلي التميمي، دار النشر: دار المأمون للتراث ـ دمشق، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م، الطبعة الأولى، تحقيق: حسين سليم أسد.

٣٨٤ ـ **مسند أبي عوانة**: تأليف: الإمام أبي عوانة يعقوب بن إسحاق الإسفرائني، دار النشر: دار المعرفة ـ بيروت.

٣٨٥ ـ **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**: تأليف: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت.

٣٨٦ ـ **معالم التنزيل**: تأليف: البغوي، دار النشر: دار المعرفة ـ بيروت، تحقيق: خالد عبد الرحمٰن العك.

٣٨٧ ـ **موقف ابن تيمية من الأشاعرة**: تأليف: الدكتور عبد الرحمٰن بن صالح المحمود، ط: مكتبة الرشد ـ الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.

٣٨٨ ـ **معجم المفسرين من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر**: تأليف: عادل نويهض، ط: مؤسسة نويهض الثقافية، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩هـ.

٣٨٩ ـ **موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان**: تأليف: علي بن أبي بكر الهيثمي أبو الحسن، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، تحقيق: محمد عبد الرزاق حمزة.

٣٩٠ ـ **موضح أوهام الجمع والتفريق**: تأليف: أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، دار النشر: دار المعرفة ـ بيروت، ١٤٠٧هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. عبد المعطي أمين قلعجي.

٣٩١ ـ **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**: تأليف: شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة ابن شهاب الدين الرملي الشهير بالشافعي الصغير، دار النشر: دار الفكر للطباعة ـ بيروت، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

٣٩٢ ـ **نظرية المعرفة عند الرازي من خلال تفسيره**: د. محمد العربي ص٦٧، ط دار الفكر العربي ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٣٩٣ ـ **نشأة التفسير ومناهجه**: محمود بسيوني فودة، بدون اسم للناشر.

٣٩٤ ـ **ناسخ القرآن العزيز ومنسوخه**: تأليف: هبة الله بن عبد الرحيم بن إبراهيم، دار النشر: مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٤٠٥هـ، الطبعة الثالثة، تحقيق: د. حاتم صالح الضامن.

٣٩٥ ـ **نصب الراية لأحاديث الهداية**: تأليف: عبد الله بن يوسف أبو محمد الحنفي الزيلعي، دار النشر: دار الحديث ـ مصر، ١٣٥٧هـ، تحقيق: محمد يوسف البنوري.

٣٩٦ ـ **نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء**: تأليف: محمد الروكي، ط كلية الآداب ـ الرباط ـ ١٩٩٤م.

٣٩٧ ـ **نظام القضاء في الشريعة الإسلامية**: تأليف: د. عبد الكريم زيدان، ط مؤسسة الرسالة ـ بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ.

٣٩٨ ـ **نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار**: تأليف: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار النشر: دار الجيل ت بيروت، ١٩٧٣م.

٣٩٩ ـ **نواسخ القرآن**: تأليف: عبد الرحمٰن بن علي بن محمد بن الجوزي أبو الفرج، دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤٠٥هـ، الطبعة الأولى.

٤٠٠ ـ **ناسخ القرآن العزيز ومنسوخه**: تأليف: هبة الله بن عبد الرحيم بن إبراهيم، دار النشر: مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٤٠٥هـ، الطبعة الثالثة، تحقيق: د. حاتم صالح الضامن.

٤٠١ ـ **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع**: تأليف: جلال الدين عبد الرحمٰن بن أبي بكر السيوطي، دار النشر: المكتبة التوفيقية ـ مصر، تحقيق: عبد الحميد هنداوي.

٤٠٢ ـ **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**: تأليف: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، دار النشر: دار الثقافة ـ لبنان، تحقيق: إحسان عباس.

٤٠٣ ـ **لا إنكار في مسائل الخلاف**: تأليف: د. عبد السلام مقبل المجيدي، بدون اسم الناشر.

٤٠٤ ـ **يقظة أولي الاعتبار مما ورد في ذكر النار وأصحاب النار**: تأليف: صديق بن حسن بن علي القنوجي، دار النشر: مكتبة عاطف ـ دار الأنصار ـ القاهرة، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٨٧م، الطبعة الأولى، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا.

* المجلات:

٤٠٥ ـ **مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية**: الإمارات، العدد السادس عشر ١٤١٩هـ: «شبهات حول تفسير الرازي» د. عيادة الكبيسي، أستاذ التفسير وعلوم القرآن بكلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي.

٤٠٦ ـ **مجلة أضواء الشريعة**: تصدرها كلية الشريعة بالرياض، بحث في التعارض والترجيح. د. السيد صالح عوض.

٤٠٧ ـ **مجلة البحث العلمي والتراث الإسلامي**: العدد الثاني، ط دار المأمون، ١٣٩٩هـ، القرائن في النحو، مقال للدكتور عبد القادر أبو سليم، من ص١١٣ إلى ص١٢١.

٤٠٨ ـ **مجلة الأزهر**: العدد التاسع، سنة ٣٨، رجب وشعبان، ١٣٨٦هـ، منهج الرازي في تفسيره، لعلي العماري.

٤٠٩ ـ **مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود**: العدد ٤٣، رجب ١٤٢٤هـ بحث: تأثر أبي حيان بالفخر الرازي في تفسيره واعتراضاته عليه، من ص١٥ إلى ص٩٣ لـ د. بدر البدر.

* الندوات:

٤١٠ ـ **أعمال ندوة (الإعراب، المفهوم والمنهج)**: «القرينة ودورها في بيان المعنى المراد» إدريس حمادي، منشورات كلية الآداب، فاس، المغرب.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة